موقف ابن رشد من الغزالي في مسألة
المعاد وحشر الأجساد(*)

د. سلمان نشمي العنزي
أستاذ مشارك في الفلسفة الإسلامية
وعميد شئون الطلبة بالوكالة الأسبق
بجامعة الكويت

الملخص:

يتحدث هذا البحث عن موقف ابن رشد من مسألة المعاد وحشر الأجساد، حيث رد على تهافت الفلاسفة للغزالي الذي أبطل فيه إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان والجنة والنار وسائر ما وعد الله تعالى به في الآخرة، فأجاد في رده على الفلاسفة وأبدع في إبطال أدلة المنكرين للمعاد وحشر الأجساد من الفلاسفة وغيرهم، بل كان يتوقع لهم اعتراضات فرضية قد يعترضون بها، فيجيب عنها، ثم جاء من بعده ابن رشد الذي أجاد في رده في تهافت التهافت، حيث قال إن الفلاسفة لا ينكرون المعاد وحشر الأجساد ولا يوجد في مؤلفاتهم ما يدل على ذلك، لا سيما الفلاسفة الذين وصلت إلينا عن طريقهم الفلسفة خلال الألف عام الماضية.

وهذا إن دل فإنما يدل على أن أصل الخلاف بين الغزالي وابن رشد، هو أن حكم الغزالي على الفلاسفة قد اختزله بما ورد عن الفارابي وابن سينا، إذ جعلهما الغزالي لا سيما ابن سينا، الممثلين عن الفلسفة والفلاسفة القدماء، لهذا قال ابن رشد بأن لهما هذيانات وخرافات، ونقلهما عن الفلاسفة القدماء غير

(*) **مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (83) العدد (4) أبريل 2023.**

موثوق فيه وغير صحيح أحيانًا لمخالفتهما أصول الفلاسفة القدماء والحكماء، لذلك كانت علوم الفارابي وابن سينا ظنية فيما نقلاه عن الفلاسفة القدماء.

ولقد أنكر الفارابي وابن سينا المعاد وحشر الأجساد، كما يريان أن المقصد من النصوص المثبتة للمعاد وحشر الأجساد هو ضرب الأمثلة للجمهور، مما يعني مخالفتهما للفلاسفة القدماء الذين لم ينكروا المعاد وحشر الأجساد حسب ما ذهب إليه ابن رشد.

ومما زاد الأمور سوءًا وظلامًا حالكًا، ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا من القول بنظرية الفيض الإلهي التي يقتضي القول بها قدم العالم وانكار الصانع وإنكار النبوات وإنكار اليوم الآخر، لا سيما بعث الأرواح ومعادها التي زعموا إثباتها، إذ يقتضي قولهم بالفيض إنكارهم لبعث الأرواح ومعادها كما أنكروا المعاد وحشر الأجساد من قبل.

ومع أن الغزالي لم يسلم من حكم ابن رشد القاسي عليه بأنه قد جنى على الحكمة والشريعة وأنه خلط الكلام، وأن صنيعه خطر على الشريعة، إلا أن ابن رشد قد وافق الغزالي بالمعاد وبعث الأجساد، وكذلك وافقه في أن البدن المعدوم لا معاد له ولا بعث، وأن الذي سيُعاد هو بدن غير البدن الذي فارقته النفس، فضلًا عن ثنائه على معاندة الغزالي للزنادقة التي سماها معاندة خير ومعاندة جيدة، بل إن ابن رشد قد أحسن الظن بمقصد الغزالي في رده على الفلاسفة وإن اختلف معه في ذلك.

Abstract

This research discusses Ibn Rushd's position on the issue of resurrection and cramming bodies, where he responded to the incoherence of the philosophers of Al-Ghazali, in which he invalidated the philosophers' denial of the resurrection of bodies and the return of souls to the bodies, Paradise, Hell and all that Allah promised in the hereafter. Ibn Rushd excelled in his response to the philosophers and excelled in invalidating the evidence of the deniers of the resurrection and cramming the bodies of philosophers and others, but he expected them to object to the hypothesis that they may object, so he answers them. Ibn Rushd said that the philosophers do not deny the resurrection

and cramming of bodies and there is nothing in their writings that indicates this, especially the philosophers who through them we understand what is philosophy during the past thousand years.

This if it indicates that the origin of the dispute between Al-Ghazali and Ibn Rushd, is that the rule of Al-Ghazali on the philosophers has been restricted to what was reported from Al-Farabi and Ibn Sina, as Al-Ghazali, especially Ibn Sina, made them representatives of philosophy and ancient philosophers as Ibn Rushd saying that they have these myths, and quoting them from the ancient philosophers is unreliable and sometimes incorrect because they contradict the origins of the ancient philosophers and the wise

Therefore, the sciences Al-Farabi and Ibn Sina were hypothetical in what they quoted from the ancientIbn Rushd's position of Al-Ghazali in the matter Resurrected and crammed bodies.

المقدمة

أعظم ما يتعظ به الإنسان هو مفارقة الدنيا، والتذكير الدائم بالموت، وبمآلات الإنسان بعد الموت، وما يحصل للبدن الذي يبلى ويفنى ويتحلل في التراب؛ لهذا يتعظ الإنسان الذي يؤمن باليوم الآخر، يوم الحساب والثواب والعقاب والجنة والنار، إلا أنه لن يصح إيمانه باليوم الآخر الذي هو من الغيبيات، دون الإيمان بالمعاد وحشر الأجساد؛ لأنه من غير المعاد لن يكون هناك حساب ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار، مما يعني التكذيب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم الذي أُنزل عليه الوحي الكريم، أي تكذيب لكتاب الله تعالى وللسنة الشريفة.

كذلك فإن مسألة المعاد وحشر الأجساد من المسائل التي اخْتُلف فيها، مع أن الأصل أن لا يكون فيها اختلاف؛ حيث دلت نصوص الوحي الكريم على أن الله تعالى يُعيد النفوس والأجساد، ثم بعد ذلك يكون الحشر، وهو الجمع، أي جمع النفوس والأجساد بعد معادهما؛ لذلك أدى إنكار الفلاسفة لمعاد الأجساد إلى إنكارهم لحشر الأجساد؛ لأن الحشر يأتي بعد المعاد، ولا يكون الحشر من غير المعاد، كما أن الواجب تصديق نصوص الوحي الكريم الدالة على المعاد وحشر الأجساد، لا إنكارها، كما فعل الفلاسفة لا سيما الفارابي وابن سينا ومن اتبعهم

من المبتدعة الضالين الذين يرون أن المقصد من هذه النصوص المثبتة للمعاد هو ضرب الأمثلة للجمهور، إلا أن الله تعالى قد قيض للأمة الإمام المجدد أبا حامد الغزالي رحمه الله تعالى، الذي أفرد سفره العظيم "تهافت الفلاسفة" للرد على الفلاسفة لا سيما الفارابي وابن سينا، اللذين أنكرا المعاد وحشر الأجساد والحساب والثواب والعقاب والجنة والنار، فأجاد الغزالي في رده عليهم كعادته، ثم جاء من بعده الفيلسوف العظيم أبو الوليد بن رشد الذي ألف سفره العظيم "تهافت التهافت" للرد على "تهافت الفلاسفة" للغزالي.

وهذا يذهب بنا إلى السؤال الرئيس في هذا البحث: هل خالف ابن رشد ما جاءت به شريعة الإسلام في موقفه من المعاد ورده على الغزالي؟ والأسئلة الفرعية: هل يصدق على ابن رشد حكم الغزالي لما كفر الفلاسفة المنكرين للمعاد وبعث الأرواح دون الأجساد؟ وهل أصاب الغزالي في تكفيره للفلاسفة المنكرين لبعث الأجساد؟ وقد أجاب البحث عن هذه الأسئلة، كما سنرى.

ولو نظرنا إلى الخلاف بين ابن رشد والغزالي، نجد أنهما متفقان في أشياء ومختلفان في أشياء أخرى، ونجد أن ابن رشد يرى أن الغزالي قد جنى على الحكمة والشريعة وخلط الكلام، وأن صنيعه خطر على الشريعة، إلا أنه قد أثنى على معاندة الغزالي للزنادقة وسماها معاندة خير ومعاندة جيدة، بل إنه أحسن الظن بمقصد الغزالي في رده على الفلاسفة وإن كان يختلف معه في ذلك.

إن أهم ما اتفق عليه ابن رشد مع الغزالي هو: القول بالمعاد وحشر الأجساد، ووافق ابن رشد الغزالي في أن البدن المعدوم لا معاد له ولا بعث، وأن الذي سيُعاد هو بدن غير البدن الذي فارقته النفس.

كذلك فإن أهم ما في نقد ابن رشد للغزالي هو أن حكم الغزالي على الفلاسفة قد اختزله بما ورد عن الفارابي وابن سينا، إذ جعلهما الغزالي– لا سيما ابن سينا– الممثلين عن الفلسفة والفلاسفة القدماء، وهما كما يقول ابن رشد عنهما: لهما

هذيانات وخرافات، فضلًا عن أن نقلهما عن الفلاسفة القدماء غير موثوق به وغير صحيح أحيانًا، لأنهما قد خالفا أصول الفلاسفة القدماء والحكماء المشائيين.

لقد أبدع الغزالي أيما إبداع في إبطاله لأدلة منكري المعاد وحشر الأجساد من الفلاسفة وغيرهم، بل إنه توقع لهم اعتراضات، قد يعترضون بها، فأجاب عنها، كما أن ابن رشد استطاع أن يبين أن الفلاسفة لا يوجد في مؤلفاتهم ما يثبت إنكار المعاد وحشر الأجساد لا سيما من وصلت إلينا عن طريقهم الفلسفة خلال الألف عام الماضية، مما يعني مخالفة الفارابي وابن سينا للفلاسفة القدماء الذين لم ينكروا المعاد وحشر الأجساد حسب ما ذهب اليه ابن رشد.

ومما زاد الأمور سوءًا وظلامًا حالكًا ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا من القول بنظرية الفيض الإلهي، التي يقتضي القول بها، قدم العالم وإنكار الصانع وإنكار النبوات وإنكار اليوم الآخر لا سيما بعث الأرواح ومعادها التي زعموا إثباتها؛ إذ يقتضي قولهم بالفيض الإلهي إنكارهم لبعث الأرواح ومعادها، كما أنكروا المعاد وحشر الأجساد من قبل.

هذا ومن الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث، واستفدت منها في بحثي، ما يلي:

1 – الإشارات والتنبيهات لابن سينا؛ حيث كان للمحقق أستاذنا الدكتور سليمان دنيا– رحمه الله تعالى– دراسة وتعليقات مهمة على الكتاب، لا سيما فيما يتعلق بموضوع البحث.

2 – تهافت الفلاسفة للغزالي؛ حيث كان للمحقق أستاذنا الدكتور سليمان دنيا– رحمه الله تعالى– دراسة وتعليقات مهمة على الكتاب، لا سيما فيما يتعلق بموضوع البحث.

3– تهافت التهافت لابن رشد؛ حيث كان للمحقق أستاذنا الدكتور سليمان دنيا– رحمه الله تعالى– دراسة وتعليقات مهمة على الكتاب، لا سيما فيما يتعلق

بموضوع البحث.

4 - فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد؛ حيث كان للمحقق أستاذنا الدكتور محمد عمارة- رحمه الله تعالى- دراسة وتعليقات مهمة على الكتاب، لا سيما فيما يتعلق بموضوع البحث .

5 - مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد؛ حيث كان للمحقق أستاذنا الدكتور محمود قاسم- رحمه الله تعالى- دراسة وتعليقات مهمة على الكتاب، لا سيما فيما يتعلق بموضوع البحث.

6 - الفيلسوف المفترى عليه (ابن رشد)، لأستاذنا الدكتور محمود قاسم رحمه الله تعالى.

أما منهجي في هذا البحث، فهو المنهج النقدي والتحليلي، كما أني قد انتهجت في المطلب الثاني: نقد الغزالي للفلاسفة في المسألة، أن أبسط فيه عبارات الغزالي، بإعادة صياغتها وشرحها بأسلوب مبسط مع بعض الاختصارات.

كذلك فإني لم أقتصر في اعتمادي على "تهافت التهافت"، بل اعتمدت أيضًا على "مناهج الأدلة في عقائد الملة" و"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

هذا والبحث يتكون من الآتي:

المطلب الأول: بيان مسألة المعاد وحشر الأجساد عند الفلاسفة.

المطلب الثاني: نقد الغزالي للفلاسفة في المسألة.

المطلب الثالث: نقد ابن رشد للغزالي في المسألة.

تعقيب الباحث: وفيها رأى الباحث.

الخاتمة: وضمنتها أهم النتائج.

المطلب الأول: بيان مسألة المعاد وحشر الأجساد عند الفلاسفة

دل الوحي الكريم على الإيمان بالمعاد، أي عقيدة البعث والنشور ومعاد الأبدان في آيات كثيرة، كقول الحق تعالى عن طلب إبليس الرجيم: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (36) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ المُنظَرِينَ (37) إِلَى يَوْمِ الوَقْتِ المَعْلُومِ (38)﴾[1].

كذلك دل العقل السليم والفطرة السوية على الإيمان بالبعث والنشور، ومعاد الأبدان، إلا أن بعض الفلاسفة قد أنكروا معاد الأبدان وبعثها متذرعين بأن كتب الأنبياء عليهم السلام لم تُفصح عن معاد الأبدان، خلافًا لخاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي أفصح عن معاد الأبدان، كما هو ثابت في الوحي الكريم بمعاد الأنفس في يوم القيامة الكبرى، التي يحصل فيها المعاد للبدن عند نفخة الصور الثانية، إذ اعتبر الفلاسفة المنكرين لمعاد النفس والبدن، أن إفصاح النبي صلى الله وسلم عنهما، كان القصد منه مخاطبة الجمهور بالتخييل عليهم، لزعمهم أنه لا يصلح لعقولهم ولا يناسبها إلا هذا الخطاب الجمهوري، وهذا والله لكذب وافتراء على الله تعالى وعلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى الوحي الكريم، لأن هؤلاء الفلاسفة المنكرين للمعاد قد ظنوا أن إفصاح النبي صلى الله عليه وسلم، وتفصيله لأمر المعاد، يعني أن أول من قال بمعاد الأبدان هو النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الأنبياء عليهم السلام لم يقولوا بمعاد الأبدان[2].

هذا، وقد بين ابن أبي العز الحنفي سبب ظن الفلاسفة أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الوحيد من الأنبياء عليهم السلام الذي أفصح عن معاد الأبدان، حيث قال: «ومحمد صلى الله عليه وسلم لما كان خاتم الأنبياء، وكان قد بعث هو والساعة كهاتين، وكان هو الحاشر المقفِّي – بيّن تفصيل الآخرة بيانًا لا يوجد في شيء من كتب الأنبياء»[3].

لذلك نجد أن كل ما سبق قد يكون هو الذي جعل الفلاسفة يحكمون على

مسألة المعاد، على أنها من المسائل النظرية[4]، وهذا والله لحكم جائر يؤكد إنكارهم للمعاد.

يقول ابن سينا: «أما أمر الشرع: فينبغي أن يُعلم فيه قانون واحد: وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء، يرام بها خطاب الجمهور كافة»[5].

كما برر الفلاسفة المنكرون لمعاد الأبدان، وبعثها ورد الأرواح إليها، بأن ما ورد في الوحي الكريم من إثباتها، هو من باب ضرب الأمثلة للجمهور والعوام من الخلق، ليفهموا علو رتبة الثواب والعقاب الروحانيين على الثواب والعقاب الجسمانيين[6].

هذا وقد اخْتُلِفَ في مسألة معاد الأنفس والأبدان إلى عدة آراء، منها ما ذهب إليه أكثر أهل الكلام، وهو: القول إن المعاد جسماني فقط، وهو أيضًا قول فرقة من أهل الجدل من العرب، خلافًا لما ذهب إليه أكثر الفلاسفة الإلهيين من أن المعاد روحاني فقط، وهو أيضًا قول المجوس والثنوية والمانوية والصابئة، إلا أن القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، قد خالفوا أهل الكلام والفلاسفة الإلهيين، بأن قالوا ببطلان المعادن الجسماني والروحاني، لأن الحق في نظرهم ببطلانهما معًا، خلافًا لقول أكثر المحققين الذين ناقضوا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، بقولهم بصدق كل واحد من القولين، وأنهما حق، أي أن المعاد الجسماني حق وصدق، وكذلك المعاد الروحاني حق وصدق أيضًا، مع أن المعاد الجسماني والروحاني معًا، هو قول المسلمين كافة، إلا فخر الدين الرازي الذي يرى أن الحق هو ما ذهب إليه جالينوس من التوقف في هذه التقسيمات، مع قوله إن جملة أهل الإسلام متفقون على إثبات المعاد الجسماني الذي أنكره أكثر الفلاسفة[7].

إلا أن ما يهمنا في بيان هذه المسألة، هو ما ذهب إليه الفلاسفة، أبونصر الفارابي وابن سينا اللذان عبرا عن رأيهما في المعاد والبعث الجسماني، بعدة آراء متناقضة ومضطربة، وإن كان اضطراب وتناقض الفارابي أكثر من اضطراب

وتناقض ابن سينا؛ إذ للفارابي ثلاثة أقوال في معاد الأرواح يناقض بعضها بعضًا: فتارة ينكر معاد الأرواح، وتارة يقول بمعادها ثم زاد اضطرابه وتناقضه، أن قسم الأنفس إلى قسمين: أنفس عالمة أثبت معادها، وأنفس جاهلة أنكر معادها[8].

أما فيما يتعلق بمعاد الأبدان، فلم يسلم الفارابي أيضًا من التناقض والاضطراب، فتارة يقول بمعاد البدن وبعثه، وذلك عند تجرد الروح عن المادة، فتتعلق الروح بالبدن أو بالجسم بعد معاده وبعثه أو ببدن أو جسم آخر مع عدم إعادة البدن الأول، وبقائه فانيًا[9]، وأيضًا عند إثباته لوجود عضو البصر بعد البعث[10]، وتارة يقول بنفي وإنكار معاد الأبدان، وأن العقل حكم بأن المعاد مستحيل، مع وجوب أن تقدم العقليات على دلالات السمعيات التي أثبتت المعاد، وأن على من يثبت المعاد من متكلمي المعتزلة، أن ينفوا المعاد، كما ينفون الصفات وأن الحكم على النصوص المثبتة للمعاد كحكم المعتزلة على النصوص المثبتة للصفات[11]، لأن العقول قد دلت على استحالة معاد الأجسام وبعثها، كما دلت على استحالة إثبات الصفات[12].

ومع أن الفارابي يشترط لوجود النفس وجود الجسم، إلا أنه يرى بعدم حاجة النفس للجسم لا سيما بعد مفارقته، حيث تسعى النفس للكمال الذي كان الجسم يعوقها في الوصول إليه، ثم تكتمل بمفارقتها له، وتكون مستعدة لتقبل الفيوضات من العقل الفعال، لأنها من جواهر عالم الملكوت المجردة من عوائق الجسد[13].

هذا، ثم يؤكد الفارابي ما ذهب إليه، بالقول بعدم جواز وجود النفس من قبل وجود الجسم، ويصرح بمعاد النفس دون الجسم، حتى تتصل النفس بالعقل الفعال، بقوله: «ثم البدن توسطه الروح، وأن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وأنها لا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة، وأنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان، وأنها مفارقة باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوه قبول الفساد، وأن لها بعد المفارقة أحوالًا: إما أحوال سعادة أو أحوال شقاوة... وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل، وإلى أن يكون عقلًا كاملًا بالفعل بشيء آخر يخرجها

من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال»[14].

إذن، لا مجال لمعاد الجسم وبعثه عند الفارابي، بعد قوله هذا، لاتصال النفس بالعقل الفعال الذي لن يكون بمعاد الجسد مع النفس.

أما ابن سينا، فقد ذهب إلى وصف منكري المعاد بالكلية بالنقص، والأضعف بصيرة، والأقل عددًا، وأن السواد الأعظم، هم مثبتو المعاد، سواء من أثبتوا المعاد للأبدان فقط أو للأرواح فقط أو من أثبتوهما معًا[15]، مما يعني تحايل ابن سينا لتبرير ما ذهب إليه، من أن المعاد للأرواح فقط، كما سنرى.

ومع وصف ابن سينا لمنكري المعاد بالكلية بما سبق، إلا أنه ليس ببعيد عن ما وصفهم به، إذ لم يسلم هو أيضًا من التناقض والاضطراب ظاهريًّا، فيما ذهب إليه، لا سيما في كتابه النجاة الذي ألفه للعامة، مُوردًا فيه، أن المعاد ينقسم إلى قسمين قسم شرعي: مصدر إثباته وقبوله الشرع وما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من خيرات ونعيم للبدن، ومآله للسعادة، وشرور وعذاب للبدن، ومآلة الشقاوة، وقسم عقلي: مصدر إثباته وقبوله وإدراكه بالعقل والقياس البرهاني، وهو إثبات بعث ومعاد الأرواح، اذ ثبت بالمقاييس البرهانية سعادة وشقاوة الأنفس، فضلاً عن تصديق النبوة لما أثبته العقل والقياس البرهاني[16].

لكن الحقيقة، أن رأي ابن سينا في كتابه النجاة، وإن كان يظهر عليه التناقض والاضطراب، إلا أن حقيقة رأيه في كتاب النجاة، هو القسم العقلي الذي مصدر إثباته وقبوله، العقل والقياس البرهاني، بإثبات بعث ومعاد الأرواح وسعادتها وشقاوتها، وإنكار القسم الشرعي الذي مصدر إثباته وقبوله هو الشرع، لأن الشرع في نظر ابن سينا، يرام به خطاب الجمهور، كما في قوله: «أما أمر الشرع: فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد: وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة»[17].

إذن فالقسم الشرعي في المعاد خطاب موجه للجمهور والعامة فقط، وليس للفلاسفة والحكماء، كما يرى ابن سينا، مما يعني أن للفلاسفة والحكماء ما هو

مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وفضلاً عن ذلك، فقد صرح ابن سينا في كتابه "رسالة أضحوية في أمر المعاد" (الذي ألفه للخاصة) بإنكار معاد الأبدان، لما جعل وقوع الثواب والعقاب في الآخرة على غير الإنسان الذي أحسن وأساء في الدنيا، بمعنى، أن أي واحد من البشر، مهما فعل: من إحسان أو إساءة في الدنيا، فإن الثواب والعقاب، الذي سيقع، لن يقع عليه، بل سيقع على إنسان آخر غيره، يشاركه في المادة التي كانت له، وأن البعث يؤدي إلى ثواب إنسان آخر غير الذي أحسن في الدنيا، وعقاب إنسان آخر غير الذي أساء في الدنيا، مما يعني عدم صواب أن يكون البعث للأبدان ومعادها[18].

يقول ابن سينا: "والمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرر..." [19].

وذلك لاستحالة أن يكون الجسم آلة للنفس بعد مفارقتها له بالموت، كما هو حالها قبل مفارقتها له، لأنها بعد مفارقتها للجسم يكون تعلقها في وجودها فقط بمبادئها الموجودة للأبد والمجردة عن علائق المادة[20].

وهكذا، يتضح لنا مما سبق إمكانية تأثر الفلاسفة المنكرين لمعاد الأجساد والأبدان بآرسطوطاليس، لا سيما الفارابي وابن سينا، حيث يرى آرسطوطاليس، أن النفوس الإنسانية بعد مفارقتها للأجساد والأبدان تصل للكمال، لاتصالها بالروحانيين، ولسلوكها مسلك الملائكة المقربين، ولتشبهها بالآلهة، فتحصل لها اللذات الروحية والنفسية والعقلية، التي يزداد الشوق والعشق لها، والحرص عليها، كلما ازداد التلذذ بها، بحيث لا تشعر النفوس بالسآمة والملل والكلال والضعف، كما هو الحال مع لذات الأجساد والأبدان المحدودة[21].

وكذلك إمكانية التأثر بأفلاطون الذي يحتقر كل ما هو محسوس، وفقًا لنظريته في المثل، إذ يرى أن الموت تحرر للنفس من سجن الجسد وجنونه، الذي يمنع النفس من الوصول إلى ما تهفو إليه من الحقيقة والنقاء والطهر والتأمل العقلي والوجود الحقيقي الذي يتحقق بالاتصال بالآلهة، لأن الجسد في نظر أفلاطون ما هو إلا قبر للنفوس المتطلعة للمثل العليا[22].

ولا يفوتنا إمكانية تأثرهما بفكرة سجن الروح في الجسد لدى الباطنية الإسماعيلية وبرسائلهم، رسائل إخوان الصفا[23]، لا سيما ابن سينا الذي كان هو وأبوه من دعاة الباطنية الإسماعيلية[24]، وهذا فضلاً عن تأثر ابن سينا بالفارابي الذي كان سببًا في فهمه للفلسفة، وذلك أن ابن سينا قد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لآرسطوطاليس أربعين مرة، إلا انه لم يفهم الكتاب ولم يعرف الغرض من تأليفه، حتى اشترى أحد تصانيف الفارابي التي تشرح كتاب ما بعد الطبيعة، فقرأه ثم فهم مضمون الكتاب والغرض من تأليفه، فعرف الفلسفة[25]، ثم انطلق بعد ذلك إلى باقي مؤلفات الفارابي يتعلم منها الفلسفة.

أما شبه وحجج الفلاسفة الذين أنكروا معاد البدن وبعثه وحشره، فمنها:

1- أن الشبه التي تعلق بها منكرو معاد الأبدان، هي ثلاثة شبه، أولها اختلاط وتحلل أجزاء الأبدان بأجزاء التراب من غير تميز بين الأجزاء، وثانيها: عدم تعلق القدرة الإلهية بأمر المعاد، وثالثها: انتفاء الفائدة من أمر المعاد[26].

2- أن بعث ومعاد الأجساد والأبدان وحشرها، لا يتحقق إلا مع صحة القول، بأن المعدوم يُعاد، وهذا من المحال[27]، لذلك صار بعث ومعاد الأجساد والأبدان وحشرها من المحال أيضًا.

3- لو أكل إنسان حي جسد إنسان مقتول، فإن أجزاء جسد المقتول، ستكون جزءًا من بدن الإنسان الذي أكله، لأنه تغذى به، وعند القول بصحة بعث ومعاد الأجساد والأبدان وحشرها يوم القيامة، فإن هذا يعني رد هذه الأجزاء إلى أحدهما، مما يعني ضياع الثاني، لذلك صار بعث ومعاد الأجساد وحشرها من المحال[28]، كما أن حجتهم هذه قد زادت في قوة شبه إنكار المعاد وحشر الأجساد عند المتفلسفين[29].

4- أن القول بالبعث ومعاد الأجساد والأبدان، يعني أحد أمرين: إما إعادة أجزاء البدن التي وقع عليها الموت، لا سيما إذا كان الميت أعمى أو أقطع أو مجنون، وهذا متفق على بطلانه، أو إعادة كل أجزاء البدن التي استمرت

في مراحل حياة البدن، وهذا يعني أن الإنسان لو كان سمينًا أثناء إسلامه ثم بعد أن كفر بالله تعالى هزُل وصار نحيفًا، ثم حُشر البدن ووقع عليه العذاب في النار، فإن هذا يلزم وقوع العذاب على أجزاء البدن الموصوفة بالإسلام، وهذا من الظلم، والعكس صحيح، كأن يكون أثناء كفره سمينًا ثم بعد إسلامه هزُل بدنه، وصار نحيفًا، فإن هذا يلزم منه، وقوع الثواب على أجزاء البدن الموصوفة بالكفر، وهذا من المحال[30].

5- ولما كان البدن جوهر حار رطب، تتأثر رطوبته بالحرارة، فتنتج عنه الأجزاء البخارية اللطيفة التي تصعد من أعضاء البدن، إذ كل عضو من أعضاء البدن يصعد منه أجزاء بخارية لطيفة، مما يعنى اختلاط هذه الأجزاء، بعضها ببعض، فيكون جزء أحد الأعضاء، جزءًا للعضو الآخر، لذلك فإن إعادة أجزاء من العضو الأول إلى العضو الثاني أو العكس، تعني ضياع العضو الفاقد لأجزائه، لأجل العضو الثاني، وهذا ما يؤدي به القول بالحشر ومعاد الأبدان، إذ يؤدي إلى الباطل، مما يعني وجوب القول ببطلانه[31].

6- وبما أن شواغل البدن وحواسه وشهواته تمنع النفس من أن تتنعم بالمعقولات وتطلع عليها، فإن ذلك يعني أن معاد البدن وبعثه، يناقض سعي النفس للتنعم بالمعقولات عن طريق الاطلاع عليها وعلى الأمور الإلهية الجليلة والجميلة، مما يعني إنكارهم لمعاد البدن وبعثه بعد الموت، لأنه يناقض التنعم بالمعقولات التي هي غاية الغايات[32].

يقول الغزالي عن تلذذ الأنفس بالمعقولات: "فالنفوس الكاملة بالعلوم، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت، كان مثاله، مثال من عُرض عليه الطعم الألذ والذوق الأطيب، وكان به عارض من مرض، يمنعه من الإدراك، فزال العارض، فأدرك اللذة العظيمة دفعةً[33]... وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الأمور الإلهية[34].

وهكذا، بعد ما سبق ذكره من إنكار الفارابي وابن سينا للمعاد وحشر الأجساد،

لابد لنا من الإشارة إلى أن كلًّا من الفارابي وابن سينا، هما ممن يقول بنظرية الفيض الإلهي[35]، التي تقتضي إنكار الصانع وأن لا خالق للكون ولا مصرف له ولا مدبر له، وأن الباري سبحانه وتعالى لا تأثير له ولا قدرة له ولا إرادة له ولا مشيئة له، وإنكار الشرائع السماوية وخاتمتها شريعتنا الغراء وهدم التكاليف الشرعية، وهدم أركان الإسلام وأصول الإيمان، لا سيما الإيمان باليوم الآخر، مما يعني أنه لا حساب ولا برزخ ولا جنة ولا نار[36]، حتى إن ابن رشد قد شنع عليهما بسبب قولهما بنظرية الفيض الإلهي، بأن ما ذهبا إليه ما هو إلا شناعات وسخافات وهذيانات وخرافات، راجعة لأصل قولهما الفاسد بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[37].

لذلك نجد أن نظرة الفارابي وابن سينا إلى نصوص الوحي الكريم التي يظهران الاستدلال بها، أنها إنما يرام بها الجمهور فقط، لا سيما نصوص المعاد وحشر الأجساد، واستدلالهما هذا لا يعدو إلا أن يكون تقية ومجاملة وخوفًا من سيف السلطان، وحتى يسوغا لفلسفتهما ليلبسا على الناس، لأنهما في الحقيقة من الملاحدة الدهرية، مما يعني أن بعث الأرواح الذي لم ينفياه في الظاهر، ما هو إلا جزء مما يكفران به، فلا بعث للأرواح لديهما ولا معاد ولا حشر، بل تعلق بأوهام الفيوضات التي يرجوان تلقيها من العقول والأفلاك، لا سيما العقل الفعال.

المطلب الثاني: نقد الغزالي للفلاسفة في المسألة[38]:

عنون الغزالي[39] المسألة العشرين من سفره العظيم تهافت الفلاسفة، بالحكم ببطلان ما ذهبوا إليه، (في إبطال إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس)، وزعمهم بأنها أمثلة ضُربت لردع العوام وتفهيمهم العقاب الروحاني والثواب الروحاني، اللذين يفوقان بالرتبة العقاب الجسماني والثواب الجسماني، مبينًا معارضة الفلاسفة ومخالفتهم لبعث الأجساد ورد الأرواح للأبدان، والزعم بأنها أمثلة ضربت لردع العوام، وهذا مخالف لما ذهب إليه جميع المسلمين في

معتقداتهم.

لقد قدم الغزالي تفهيمًا مقتضبًا لمعتقدات الفلاسفة الأخروية في يوم القيامة، معلنًا فيه الاعتراض على معتقداتهم الأخروية، إذا خالفت الإسلام إجمالًا.

ثم تحدث الغزالي عن الفلاسفة، وكونهم يرون بقاء النفس بعد الموت للأبد، وعن لذاتها وآلامها وتفاوت درجات الألم واللذة، وأن السعادة المطلقة تُنال بالكمال بالعلم والتزكية بالعمل، وأن المانع من السعادة هو البدن وشواغله وحواسه وشهواته التي تمنع النفس من الاطلاع على المعقولات.

كما بين الغزالي أن مذهب الفلاسفة في الصور الحسية الواردة في الشرع، هو أنها عبارة عن أمثلة مضروبة، يقصد بها تقريب الأفهام القاصرة، لإدراك الذات من خلال التمثيل لهم، حتى يفهموا اللذات ويدركوها، مع أن حقيقة هذه اللذات، أنها فوق الوصف الذي من خلاله فهموا اللذات وأدركوها.

كذلك أقر الغزالي أن جُل ما ذهب إليه الفلاسفة في الأمور الأخروية ليس مخالفًا للشرع، إلا إنكارهم لحشر الأجساد، وإنكارهم اللذات والآلام الجسمانية، وإنكارهم للجنة والنار، أما باقي معتقداتهم في الأمور الأخروية، فلم يخالفوا فيها الشرع، كحقيقة وجود العديد من أنواع اللذات التي تفوق في عظمتها على المحسوسات، وحقيقة أن النفس باقية بعد مفارقتها للبدن، وأن المعاد لا يُفهم من غير ذلك، إلا أن خلاف الغزالي مع الفلاسفة الذي أنكره عليهم، هو حول مصدر معرفة هذه الأمور الأخروية.

إذ يرى الغزالي أن مصدر معرفتنا للأمور الأخروية، لا يكون إلا عن طريق الشرع، وليس كما يدعي الفلاسفة بزعمهم، أنهم عرفوا هذه الأمور الأخروية عن طريق العقل فقط.

ثم يتساءل الغزالي، مثبتًا عدم وجود ما يمنع من أن تكون السعادة روحانية وجسمانية في آن واحد، أو أن تكون الشقاوة روحانية وجسمانية في آن واحد، أي إمكانية تحقيق الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية أو الجمع بين

الشقاوة الروحانية والشقاوة الجسمانية، مستندًا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[40]، أي لا تعلم الأنفس جميع ما أخفي لها من السعادة.

كذلك استند إلى قوله تعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[41].

ثم علق الغزالي، بعد أن أورد الآية الكريمة والحديث القدسي، بأن قال: "فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع"[42].

ثم يفترض الغزالي تساؤلًا، قد يعترض به الفلاسفة عليه، وهو أن الوارد من الشرع وآيات التشبيه وأخباره، كليهما أمثلة ضربت لما يليق بأفهام الخلق، إلا أن الصفات الإلهية فوق أن يتخيلها العوام من الناس، لقداستها عن خيالات العوام؟

فيجيب الغزالي على هذا التساؤل المفترض، بأن التسوية بين ما ورد في الشرع وآيات التشبيه مع الصفات الإلهية هو تحكم، لافتراقهما وعدم التسوية بينهما، لسببين:

الأول: احتمال نصوص التشبيه للتأويل، كما في الاستعارة التي اعتاد عليها العرب، أما النصوص الواردة في تفاصيل أحوال اليوم الآخر، كوصف الجنة والنار، فإنه لا طريق للتأويل فيها، لبلوغها حدًّا يستحيل معه التأويل.

لذلك ليس أمامهم إلا ما يترفع عنه مقام النبوة والرسالة، وهو أن يكون المقصود من هذه النصوص التجهيل والتلبيس على العوام من الناس، بخيالات باطلة تناقض الحق، لزعمهم أن في ذلك مصلحة لهم.

الثاني: أن الأدلة العقلية قد أثبتت وجوب تأويل الصفات الإلهية، لاستحالة إثبات الصفات لله تعالى، كصفة اليد والعين الجارحتين، والمكان والجهة والانتقال والاستقرار والصورة، خلافًا للنصوص المثبتة لوعد الله تعالى في اليوم الآخر،

كوصف الجنة والنار، إذ يجب التمسك بظواهرها، وصريح فحواها، لعدم استحالتها، كونها من ضمن قدرة الله تعالى اللامتناهية.

ثم يفترض الغزالي استفسارًا اعتراضيًّا عليه من قبل منكري بعث الأجساد، بأنهم لو قالوا: إن الأدلة العقلية التي دلت على استحالة بعث الأجساد، قد دلت أيضًا على استحالة إثبات صفات اليد والعين[43]، الجارحتين، والمكان والجهة والصورة الله تعالى، فإننا نقول بوجوب مطالبتهم ببيان أدلتهم واظهارها.

كما يرى الغزالي أن لمنكري بعث الأجساد مسلكين في استدلالهم على استحالة بعث الأجساد، وهما كالتالي:

المسلك الأول: ذهبوا إلى اقتصار معاد الأبدان على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن جوهر الإنسان هو البدن، والحياة عرض قائم بهذا البدن– وهذا قول بعض أهل الكلام– ولا وجود للنفس ولا لتأثيرها على البدن والحياة، وعند الموت تنقطع الحياة عن البدن، فتنعدم الحياة وينعدم البدن؛ لأن الحياة يخلقها الله تعالى في البدن، أما عند عدم استمرار خلقها، فإن ذلك يعني أن الله تعالى قد قضى عليها بالموت.

لذلك فالمقصود من المعاد، هو أن الله تعالى يعيد البدن المعدوم إلى الوجود، ويعيد الحياة المعدومة، أي أن الله تعالى بعد أن يعيد البدن فإنه يخلق فيه الحياة.

القسم الثاني: أن البدن الأول المعدوم يرده الله تعالى بعينه وبجميع أجزائه، أما النفس فهي موجودة قبل الموت، وباقية بعد انعدام البدن بالموت.

القسم الثالث: مثل القسم الثاني، بحيث تعود النفس إلى البدن، إلا أن هذا البدن قد يكون عين أجراء البدن الأول أو من أجزاء غير البدن الأول، لأن العبرة في النفس، وليس في البدن وتغيُّره، حيث إن الإنسان يكون إنسانًا بالنفس، وليس بمادة البدن، فالبدن قبل انعدامه وبعد معاده، قد يكون من البدن الأول أو من أجزاء غيره، خلافًا للنفس التي هي هي قبل انعدام البدن وبعد إعادته.

هذا، وقد وصف الغزالي القسم الأول، بأن ظاهره البطلان، لأن المعاد يكون

بعد انعدام البدن والحياة، بأن يخلق الله تعالى ويوجد بدنًا مثيلًا للبدن المعدوم، لا عين البدن المعدوم، وأن المعاد المقبول والمفهوم، هو الذي يستلزم بقاء شيء، بحيث يكون بقاء الشيء مستمرًّا ببقائه، ويُجدد بشيء، أي ما قبل وبعد، أي شيآن يفصل بينهما الزمن مع تعددهما وتماثلهما، حتى يتحقق اسم العَود، ومثال ذلك، عندما نقول: عاد فلان إلى الإنعام، أي أن فلان ترك الإنعام بعد أن كان مُنعمًا ثم عاد إلى الإنعام مرة أخرى.

لذلك نجد فلان المنعم باقٍ وإنعامه وتركه متجدد متغير، أي تمت عودته المتغيرة بالعدد، لكنها عودة إلى الأول بالجنس، فكانت حقيقة عودته إلى مثيله وليس إلى عينيه.

ومن يرى عدم بقاء شيء وتجدد شيء، بحيث يتعدد ويتماثل، وبينهما زمان لم يتحقق له اسم العود، إلا أن يوافق مذهب المعتزلة، بإثبات شيئية المعدوم، وأن حال الوجود يعرض للمعدوم مرة وينقطع عنه مرة، وتارة يعود.

ومع اعتبار أن الذات باقية، يتحقق لديه معنى العود، مما يعني رفعًا للعدم المطلق، أي رفع للنفي المحض، لأن العدم المطلق نفي محض، مما يعني إثباتًا مستمرًّا للذات من غير وجود لها، وهذا محال وظاهر البطلان.

وبعد ذلك، افترض الغزالي قولاً لمناصرة القسم الأول، بأن يُقال: "تراب البدن لا يفنى، فيكون باقيًا، فتعاد إليه الحياة".

وقد رد الغزالي على هذه الفرضية، بأن هذا القول يقتضي أن عودة الحياة ستكون للتراب، مما يعني أن التراب قد عاد حيًّا، بعد أن مكث مدة، بعد أن فارقته الحياة، ولن تكون عودة الحياة للإنسان، ولن يرجع بدن الإنسان بعينه ولا المثيل له، لأن الإنسان إنسان بروحه ونفسه، وليس إنسانًا بالبدن ومادته وترابه؛ لأن أجزاء هذا البدن تتغير وتتبدل، لا سيما بالغذاء، أما من ناحية روحه ونفسه فهي التي كانت في حياته وبعد الموت، بعد انعدام بدنه.

لذلك لا يعقل عودة المعدوم، وإنما العود يكون لمثله وليس بعينه، وهذا ما

يكون للبدن، أما الحياة والروح فإنها باقية سواء في البدن أو خارجه، فابتداء خلق الإنسان يكون بالحياة الإنسانية التي خلقها الله تعالى في التراب، فتحصل من بين الأشجار والحيوانات والنباتات، والعودة لا تكون للمعدوم بل للموجود الذي عاد بمثل ما كان عليه من صفة الحياة التي يعود إليها التراب.

لذلك، فالإنسان إنسان بروحه ونفسه، وليس ببدنه الذي قد يتغذى على بدن فرس، فيخلق الله تعالى من هذا البدن النطفة التي يُخلق منها الإنسان، مما يعني أن الفرس لم يتحول إلى إنسان، بعد أن تعذى عليه بدن الإنسان، لأن الفرس ليس فرسًا ببدنه ومادته الباقية التي تغذى عليها بدن الإنسان، بل بصورته المعدومة.

أما القسم الثاني: لو قدرنا أن النفس باقية بعد انعدام البدن، وأن هذه النفس تعود إلى عين البدن، فإن هذا المعاد عند تصوره فهو من المحال، لاستحاله عودة النفس المفارقة للبدن إلى تدبير عين هذا البدن، لأن أجزاء البدن الموجودة عند موت البدن قد تتغذى عليها الديدان والطيور، أو تتحول إلى تراب أو تتحول إلى دم وبخار وهواء يخالط ويمازج الهواء والماء والبخار الذي في العالم، حتى يكون من المحال انتزاع هذه العناصر واستخلاصها، وعزل بعضها من بعض.

أما إذا افترض وقوع معاد أجزاء البدن الموجودة عند موت البدن فقط، بقدرة الله تعالى، فإن هذا لا محالة يقتضي إعادة أجزاء البدن الناقصة والمقطوعة، كمجدوع الأنف ومقطوع الأذن، التي مات عليها في الدنيا، بحيث يُعاد البدن مع هذه الأجزاء الناقصة والمقطوعة في الآخرة، وهذا يعتبر الغاية في النكال، بأن يتم المعاد بالأجزاء الناقصة والمقطوعة، ومع الهزال الذي كانوا عليه، فضلًا عما فيه من القبح الكبير فيمن دخلوا الجنة منهم.

أما إذا كان المعاد بجميع أجراء البدن الموجودة في أوقات عمر الميت كلها، فهذا محال من وجهين:

الأول: عندما يأكل إنسان لحم إنسان آخر ويتغذى به، كعادة بعض أهل

البلدان عند شدة القحط والجوع، فإنه لا يمكن حشر بدن الآكل وبدن المأكول، لأن بدن المأكول قد تغذى به الآكل، لذلك صار بدنًا واحدًا، يمتنع معه رد نفس الآكل ونفس المأكول إلى بدن واحد، وهو بدن الآكل.

الثاني: أن المعاد يجب على سائر أعضاء البدن جزءًا واحدًا، الكبد والقلب واليد والرجل، كما أن المعروف عند أهل صناعة الطب، أن هذه الأعضاء محتاجة بعضها لبعض في غذائها، فأجزاء القلب غذاء للكبد يتغذى بها.

وهكذا سائر الأعضاء تتغذى بفضلة غذاء بعضها لبعض، مما يعني اختلاط وامتزاج مواد وأجزاء الأعضاء بعضها ببعض، حتى تكون بعض الأجزاء مادة لعدد من الأعضاء.

عندها كيف يكون المعاد؟! وما العضو الذي تُعاد إليه؟!

يعلم المتأمل لظواهر التربة المعمورة، أن أبدان الموتى قد تحللت وامتزجت بترابها الذي صار أرضًا تنتج الفواكه والخضروات والنباتات التي تتغذى عليه البهائم والحيوانات ثم تصير لحمًا نتناوله، فيصير هذا اللحم مختلطًا ممزوجًا بأبداننا.

لذلك فكل المواد الممتزجة والمختلطة بالتربة، هي في حقيقتها أبدان لكثير من الناس، لتحول هذه الأبدان إلى تراب، والتراب ينمو به النبات الذي تأكله الحيوانات[44]، ثم يكون لحمًا ثم حيوانًا، وهذا أشمل من استدلال الوجه الأول، بأن الناس يأكل بعضها بعضًا عند شدة القحط والجوع، لأنه لم يقتصر على الناس فقط، بل شمل جميع النباتات والحيوانات والبشر.

وبعد محال الوجه الأول ومحال الوجه الثاني، نجد أنه يلزم منهما محال ثالث، وهو تناهي الأبدان والأجسام المعدومة والفانية وقلتها، وعدم تناهي الأنفس التي فارقت الأبدان وكثرتها، لبقاء الأنفس وفناء الأبدان، حيث لا تكفي مواد هذه الأبدان ولا تفي بالأنفس التي خلقها الله تعالى للبشر كافة، ما يعني ضيق وقلة الأبدان مع كثرة الأنفس.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون معاد النفس وردها إلى بدن إنساني، لم يقتصر على مادة معينة، بل يتكون من أي مادة دون تحديد لها، ويتكون من أي تراب اتفق، وهذا محال من وجهين:

الأول: أن الأنفس غير المتناهية والمفارقة للأبدان أكثر من المواد المتناهية والقابلة للكون والفساد، لقله هذه المواد وعدم زيادتها، لانحصارها في مقعد فلك القمر، مما يعني عدم كفاية عدد هذه المواد المتناهية للأنفس غير المتناهية، بحيث لا تفي بها.

الثاني: لا تستطيع النفس تدبير التراب أو الخشب أو الحديد، لعدم قابلية هذه العناصر للتدبير، ما لم يتم امتزاج العناصر كامتزاج النطفة، ولا يكون المعاد وبدن الإنسان من تراب أو خشب أو حديد، لأنه في الحقيقة ليس بإنسان، أما الإنسان الحقيقي فهو الذي تنقسم أعضاؤه إلى اللحم والعظم والأخلاط، مكونة للبدن.

كما أن استحقاق البدن والمزاج من المبادئ الواهبة للنفوس، يتوقف على مدى استعداد قبول البدن والمزاج للنفس، فإذا زاد استعداد البدن والمزاج استحق حدوث النفس، فيمكن عندها للبدن الواحد أن ترد عليه نفسان.

إن هذا المذهب هو التناسخ بعينه، وهو مذهب باطل، لرجوع هذا المذهب إلى أن النفس بعد مفارقتها للبدن تشتغل بتدبير بدن غير البدن الذي فارقته.

وهذا مذهب باطل، فالأدلة، التي أبطل بسببها مذهب التناسخ، هي نفسها الأدلة التي تبطل هذا المذهب.

ثم يورد الغزالي اعتراضًا، كأن يُقال: ما الخطأ الذي وقع به من اختار القسم الأخير؟ وما إنكاركم عليه؟

وهو يرى أن النفس جوهر، وهذا ليس فيه مخالفة للشرع، بل هذا مما أثبته الشرع ودل عليه، كما في قوله تعالى عن الشهداء: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن

فَضْلِهِ﴾[45]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر، معلقة تحت العرش»[46].

وما دلت عليه الأخبار بوقوع عذاب القبر ونعيمه، وسؤال الملكين منكر ونكير، وأن أفعال الخير والصدقة تجد أثرها في الأرواح التي تشعر بها، وغيرها من الأدلة، وهذه كلها أدلة تثبت وتؤكد على حقيقة بقاء النفس.

وكذلك تدل أيضًا على بعث البدن والنشور، وإمكانية رد الروح إلى البدن الأول أو إلى أي بدن غيره، فالإنسان ليس ببدنه بل بنفسه، حتى لو بُعث وأعاد الله تعالى خلقه من أي مادة أخرى، لأن أجزاء البدن متبدلة ومتغيرة منذ ولادته إلى وفاته، يتخللها المرض والصحة والهزال والسمنة، وتنوع الغذاء واختلاف المزاج، ومع ذلك يبقى الإنسان بنفسه، هو عين ذلك الإنسان الذي كان في الدنيا، وفق قدرة الله تعالى، مما يعتبر معادًا حقيقيًّا للنفس التي لن تحظى بملذات الجسم وآلامه من غير البدن الذي عادت إليه، فكان هذا البدن المُعاد آلة، كالبدن المعدوم الذي كان في الدنيا، مما يعني تحقق المعاد.

ثم يورد الغزالي ردًّا على منكري المعاد، بأن قولكم بقدم العالم، وأن الأدوار متعاقبة للأبد، قد أدى بكم إلى القول باستحالة المعاد وإنكاره، لتناهي المواد وعدم تناهي النفوس، وهذا محال، لا أصل له، لأن من يعتبر بحدوث العالم، وأنه ليس بقديم، لا يرى بتناهي النفوس المفارقة للأبدان، ولا يرى بكثرة النفوس على المواد الموجودة، وحتى لو كانت النفوس أكثر من المواد الموجودة، فالخالق سبحانه وتعالى قادر على أن يخلق المواد ويستأنف اختراعها، ومن ينكر ذلك فقد أنكر قدرة الخالق على الخلق والإحداث.

وأما إنكاركم للمعاد، بزعمكم أنه تناسخ للأرواح، فإن التسميات لا تهمنا ولا نجادل فيها، لوجوب تصديق ما يأتينا من الشرع سواء سميتموه تناسخًا أو غيره، لأننا نكفر بعقيدة تناسخ الأرواح في الدنيا، خلافًا للبعث والمعاد الذي نثبته ونؤمن به، حتى لو أصررتم على تسميته تناسخًا.

ثم يورد الغزالي أن منكري المعاد يرون أن النفوس تحدث بالطبع دون إرادة من الله تعالى، لأن استحقاق حدوث الأنفس من المبادئ عندهم، مبني على مدى استعداد الأمزجة على قبول الأنفس، وهذا قد أُبطِل عند تناول مسألة حدوث العالم(47)، كما أن القول بعدم وجود أي نفس، يقتضي استحقاق إحداث نفس، فتخلق نفس ويستأنف إيجادها.

ثم يورد الغزالي تساؤلًا: ما السبب في عدم تعلق الأنفس بالأمزجة في هذه الدنيا، وقبل البعث والنشور، مع استعداد هذه الأمزجة في الأرحام؟

فيقال: لاحتمال أن يكون الاستعداد الذي استعدته الأنفس المفارقة للبدن، هو استعداد من نوع آخر، وهذه الأنفس المفارقة لا يتحقق سببها ويتم إلا في وقت الاستدعاء، وليس مستبعدًا أن تكون المفارقة بين الاستعدادين المشروطين للنفس الكاملة المفارقة والنفس الحادثة ابتداءً وغير الكاملة، بتدبير البدن مرة، وهذا وارد في شرع الله تعالى، وممكن الحدوث، مما يوجب تصديقه، أما الشروط وأسبابها وزمان حضورها، فلا يعلمها إلا الله تعالى.

المسلك الثاني: أن قالوا: محال وغير مقدور عليه انقلاب الحديد إلى قماشة محاكة أو ثوب منسوج صالح ليرتديه الإنسان، وينعم به جسمه، ما لم تستولِ على الحديد الأسباب التي تحلل أجزاءه إلى بسائط العناصر، ثم تُخلق هذه العناصر وتتحول إلى صورة القطن الذي تتحول صورته إلى صورة الغزل الذي يكتسب ويتحول إلى النسيج المعروف بالانتظام المعلوم بهيئته.

لذلك فمن غير هذه التحولات والترتيبات والأطوار، يكون من المحال انقلاب الحديد ثوبًا منسوجًا أو قماشة محاكة أو عمامة قطنية، مع جواز حدوث هذه التحولات فجأة، وبزمان قصير جدًّا، وبلمح البصر، بحيث لا يشعر بها الإنسان، ظنًّا منه أن وقوعها قد تم دفعة واحدة دون ترتيب هذه الأطوار.

لذلك يرون أنه لا يُبعث ويُحشر إلا من كان إنسانًا، وبدنه بدن إنسان، لا أن يكون بدنه من حجارة أو ياقوت أو دُر أو تراب، لأن من هذا بدنه ليس بإنسان

إلا أن يكون ذا شكل مخصوص يتشكل ويتركب من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط التي تتكون منها الأعضاء والتي يتكون منها البدن، وهذه الأخلاط الأربعة لا تكون إلا بموادها المكونة من الغذاء الذي يتكون من اللحم والحبوب، أي من الحيوانات والنباتات، وهذه الحيوانات والنباتات لا تكون إلا بتوفر شروط مخصوصة وطويلة، لامتزاج واختلاط العناصر الأربعة بشكل دقيق التفصيل.

لذلك لا يتم البعث إلا بتوفر هذه الأمور التي لها الكثير من الأسباب التي تُحتم عليه ذلك، حتى "كن فيكون" لا تكون إلا بحصول الأسباب، وتوفر الأمور، وترقي الأطوار، وإلا كان البعث محالًا، مع أن البعث يمكن أن يصل بقدرة الله تعالى دون توفر الأمور والأطوار وأسبابها المعهودة.

أما الأسباب غير المعهودة فهي الأسباب الغريبة والعجيبة التي لا يعرفها كثير من الناس المنكرين لها، وأقرب مثال لما نقول، إنكار البعض للسحر والنارجينات والطلمسات والمعجزات والكرامات مع حقيقة وجودها، لأن أسبابها غريبة، لم يشاهدها كثير من الناس، كالمغناطيس مثلًا، الذي لو لم يشاهد الناس جذبه للحديد، لما صدقوا ذلك.

وكذلك الملاحدة المنكرون للغيبيات والبعث والنشور، سيندمون ويتحسرون على إنكارهم وجحودهم عند بعثهم من قبورهم، عندما يرون عجائب قدرة الله تعالى وصنيعه فيهم، كما في قوله تعالى: ﴿هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾[48]، كتكذيبكم بالأسباب والخواص الغريبة.

ولو عرض على إنسان عاقل خلقه الله تعالى ابتداء، وهو لا يعرف الشرائع ولا شاهد أحدًا من البشر، بأن النطفة تتحول بأطوار مخلوقة في رحم الأنثى إلى إنسان، لأنكر ذلك لدرجة تفوق إنكار الملاحدة.

إن بعث الأبدان وإحياءها قد يكون له طريق مخالف لما شاهده منكرو البعث الذين لم يتفكروا في معرفة كيفية حصر أسباب الوجود في مشاهداتهم فقط.

ثم يورد الغزالي تساؤلًا في خاتمته، حول الحكم بتكفير وقتل من يعتقد إنكار بعث الأجساد وحشرها بالقول إنه لابد من تكفيرهم؛ لأن هذا المعتقد مخالف لدين الإسلام، وأنه تكذيب للأنبياء عليهم السلام، بالزعم بأنهم قد مثلوا على الجمهور، بما قالوه عن البعث من باب المصلحة.

ومع أن قولهم هذا كفر صريح عند كل فرق المسلمين، فإن الغزالي قد آثر التوقف هذه المرة في الحديث عن تكفير أهل البدع المنكرين للبعث والنشور، والخوض في ما يصح وعدمه؛ حتى لا يخرج عن القصد الذي من أجله ألف سفره العظيم تهافت الفلاسفة.

المطلب الثالث: نقد ابن رشد للغزالي في المسألة:

لم يقتصر ابن رشد[49] في تناوله لمسألة المعاد وحشر الأجساد على ما أورده في تهافت التهافت الذي ألفه كما نعلم للرد على تهافت الفلاسفة للغزالي، بل تعرض ابن رشد للمسألة أيضًا في كتابيه مناهج الأدلة في عقائد الملة وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، إلا أن أكثر ما يتبين لنا في معرفة رأي ابن رشد في مسألة المعاد وحشر الأجساد، نجده في مناهج الأدلة في عقائد الملة الذي يرى فيه أنه مهما اختلف الناس وافترقوا في ما أداهم إليه نظرهم واعتقادهم في أمر المعاد، فإن ذلك يسعهم ما داموا مقرين بأصل المعاد، وإن اختلفوا في أحواله، إلا أن يؤدي بهم نظرهم واعتقادهم إلى إنكار أصل المعاد بالجملة؛ لأن ذلك يقتضي إنكار وجود المعاد بالجملة أيضًا، ومن أداه نظره واعتقاده إلى ذلك، فالواجب الحكم بكفره وخروجه عن ملة الإسلام[50].

أما من ينظر إلى رد ابن رشد على الغزالي في مسألة المعاد، فإنه سيجد أن ابن رشد قد أصاب أحيانًا في حكمه على الغزالي لا سيما عند بيانه حقيقة مسألة المعاد وسبر الآراء فيها، وحقيقة ما ذهب إليه الغزالي في المسألة، فضلًا عن ما بيناه في المطلب السابق من نقد الغزالي للفلاسفة، وتكفيره لمن ينكرون المعاد الجسماني، وحكمه عليهم بالزندقة، لا سيما الفلاسفة الذين كفرهم[51]، إذ يقول

الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: "فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة ... فيجب تكفيره قطعًا، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين، فيجب تكفير كل من نطق به، وهو مذهب الفلاسفة... أما الزندقة المطلقة: فهو أن تنكر أصل المعاد عقليًّا وحسيًّا... وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام، واللذات الحسية ... فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء عليهم السلام"[52].

أما في خاتمة تهافت الفلاسفة، فإن الغزالي قد قال إنه لابد من تكفير منكري المعاد وحشر الأجساد، إلا أنه قد آثر التوقف الآن عن الخوض في تكفير أهل البدع المنكرين للبعث والنشور، حتى لا يخرج عن القصد الذي من أجله ألف كتابه تهافت الفلاسفة[53]، كما ذكرنا.

هذا، وقد ذكر ابن رشد اختلاف أهل التأويل ممن يتعاطون البرهان في مسألة المعاد، إلى تأويلات ظاهرها إلى عدة آراء مختلفة، قد عُد أبوحامد ممن يقول بها، سواء رأيه مع الصوفية أو رأيه الذي جمع فيه القول بالتأويلين[54]، حيث تأول نصوص المعاد الجسدي ونصوص الثواب والعقاب الحسي، لما حكم على هذه النصوص بإمكانية استخلاص المعاد الجسدي والجزاء الحسي منها، لا وجوب المعاد الجسدي والجزاء الحسي[55].

وقد أكد ذلك الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، إذ يقول: "والقادر على الإنشاء والابتداء قادر على الإعادة وهو المعنى بقوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾".

فإن قيل فماذا تقولون: أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعًا؟ أو تعدم الأعراض دون الجواهر، وإنما تعاد الأعراض؟

قلنا: كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات"[56].

وقوله أيضًا في كتابه فضائح الباطنية، إذ يقول: "ودليل العقل لا يحيل وقوع ما وُعد به من الجنة والنار في الدار الآخرة، بل القدرة الأزلية محيطة بها مستولية عليها، وهي أمور ممكنة في نفسها ولا تتقاصر القدرة الأزلية عمّا له نعت الإمكان في ذاته فكيف يشبه هذا بما ورد من صفات الله تعالى؟!"[57].

وهكذا، يتضح لنا، أن للغزالي في المسألة رأيًا واضحًا جليًّا وراجحًا، ورأيًا آخر يفهم منه عدم الجزم بوجوب المعاد الجسماني، بل بإمكانه، مما يؤكد قول ابن رشد لما حكم على الغزالي، بأنه يرى بجمع التأويلين، وهذا وغيره مما ذهب إليه الغزالي في حكمه على الفلاسفة وتكفيرهم بالإجماع، وتناقض كلامه عند قوله إن المعاد الروحاني لم يقل به أحد من المسلمين، مع أنه في موضع آخر قد نسب القول بالمعاد الروحاني للصوفية[58]، مما يعني عدم الإجماع على كفر القائلين بالمعاد الروحاني دون الجسماني.

وهذا هو الذي جعل ابن رشد يصف الغزالي بالخلط بالكلام، والجزم بأن الغزالي قد جنى على الشريعة والحكمة معًا، حيث أخطأ في حق الشريعة، كما أخطأ في حق الحكمة[59]، لأنه أيضًا قد استعمل الطرق الشعرية والخطابية والجدلية في التأويلات الواجب إثباتها في الكتب البرهانية، حتى تُصان عن من ليسوا من أهل البرهان، لهذا كان صنيع الغزالي خطرًا عظيمًا على الشرع والحكمة[60].

لكن هذا لم يمنع ابن رشد من الثناء على معاندة الغزالي للزنادقة الذين يقصدون إبطال الشرائع، حيث وصف معاندة الغزالي لهم بأنها معاندة جيدة ومعاندة خير، مع تأكيده على ضرورة معاندتهم[61].

كذلك أحسن ابن رشد الظن في مقصد الغزالي لما قال إن الغزالي لم يقصد إلا خيرًا، وهو تكثير أهل العلم، إلا أنه للأسف لم يكثر أهل العلم، بل كثر أهل الفساد، لأنه أدى إلى تطرق أقوام إلى انتقاص الحكمة وثلبها، وتطرق آخرون إلى انتقاص الشريعة وثلبها، بل وُجد من الناس من جمع بين انتقاص الحكمة

وانتقاص الشريعة معًا[62].

ويرى ابن رشد أن مسألة المعاد من المسائل التي اتفقت الشرائع على وجودها، حيث قامت الأدلة والبراهين عند العلماء على إثبات وجود المعاد[63]، وأن مسألة المعاد من صنف المسائل التي كثر الاختلاف فيها[64]، بل إن شريعة المعاد وحشر الأجساد تعتبر من أقدم الشرائع، وأن انتشارها على الأقل قد حدث في الألف سنة الماضية، إذ لم ينكر خلالها أحد من الفلاسفة الذين وصلت إلينا عن طريقهم الفلسفة شريعة المعاد وحشر الأجساد، وهذا ما جعل ابن رشد يفند زعم الغزالي بأن الفلاسفة ينكرون المعاد وحشر الأجساد، مستدلاً بعدم وجود أي قول لهم يدعم هذا الإنكار[65]، بل كانوا مؤمنين بها ومعظمين لها أشد التعظيم، لأنها تؤدي إلى حسن تدبير الناس بالفضائل الخلقية والنظرية والصنائع العملية التي تتحقق بها المحافظة على وجود الإنسان وإنسانيته، حتى يصل إلى مبتغاه الذي يخصه وحده، وهو السعادة، بل ومما يدل على تأكيد أنها من أقدم الشرائع أن أنبياء بني إسرائيل، من بعد موسى عليهم السلام، هم أول القائلين بشريعة المعاد وحشر الأجساد، لورود شريعة المعاد في الكتب المنزلة عليهم كالزبور وغيرها من صحف بني إسرائيل المنسوبة إليهم، ثم وردت شريعة المعاد وحشر الأجساد بعد ذلك في الإنجيل، ونُقل بالتواتر نطق المسيح عليه السلام بشريعة المعاد وحشر الأجساد، بل حتى إن الصابئة قد قالوا بالمعاد وحشر الأجساد[66].

ومما يؤكد ما ذهب إليه ابن رشد، قول ابن كثير في البداية والنهاية عند ترجمته للفارابي الذي تأثر به ابن سينا، بأن الفارابي قد خالف قدماء الفلاسفة، إذ يقول: "وكان يقول بالمعاد الروحاني لا الجثماني... وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين"[67].

ومع كون شريعة المعاد وحشر الأجساد من أقدم الشرائع، فإنه من الطبيعي أن يكثر الاختلاف فيها كما ذكرنا، بشرط أن لا يؤدي الخلاف وتباين الآراء فيها إلى إنكار المعاد، لا سيما عند التأويل في المعاد، حيث يجب أن يكون هذا

التأويل تأويلًا لا ينفي وجود المعاد، بل يتأول في صفته، إذ نفي المعاد وجحده كفر وزندقة، لأن المعاد أصل من أصول الشريعة التي يصدق بها المكلفون، إما بالطريقة الشعرية أو الخطابية أو الجدلية أو البرهانية، كما أن الاختلافات والتأويلات لا تكون إلا في صفة المعاد أو في الشاهدات أو المثالات، مما يعني سعة الخلاف بين العلماء في أمر المعاد، لكون مسألة المعاد مسألة اجتهادية، يعذر فيها المخطئ ويؤجر ويشكر فيها المصيب(68).

كما أن أهم ما يتعلق بأمر المعاد وحشر الأجساد، هو أن جميع الشرائع قد أجمعت على أن للإنسان بعد موته وجودًا وحياة أخروية: إما إلى السعادة وإما إلى الشقاوة، كما أجمعت الشرائع أيضًا على معرفة هذا الوجود، مع أن حقيقة اختلافها ليس في صفة الوجود كما ذكرنا، بل في الشاهدات أو المثالات للحالة الغائبة التي ضُربت بها الأمثلة للجمهور، كذلك اتفقت الشرائع على الأعمال والأفعال المؤدية إلى السعادة الأخروية، لكنها لم تتفق على تقدير هذه الأعمال والأفعال، لاختلافهم فيها(69).

ومن اختلافات الشرائع في أمر المعاد وحشر الأجساد: أن من الشرائع من ترى أن المعاد للنفوس فقط، أي معاد روحاني وليس جسماني(70)، ومنها من ترى أن المعاد للنفوس والأجساد معًا، أي معاد روحاني وجسماني، كما أن مسألة المعاد يُبنى الاتفاق فيها على ما يتفق عليه الوحي وما يتفق عليه الجميع من قيام البراهين الضرورية والمسلم بها عندهم، كاتفاق الكل على وجود سعادتين للإنسان دنيوية وسعادة أخروية(71).

كذلك اقتضت الحكمة والشريعة تنبيه الخاصة بما يخصهم، وتعليم العامة بما يعنيهم، حتى يتم للخاصة السعادة وللجمهور التعلم، وهذا لا يكون إلا بالتزام الخاصة بالمبادئ الشرعية وبالتأويلات الحسنة، لا أن يُشك في مبادئ الشرع أو التأويل بتأويلات تناقض الوحي وتصد عن سبيل الأنبياء عليهم السلام، حتى لا يستحقوا أن يُحكم عليهم بالكفر ووجوب العقوبة على كفرهم، بسبب شكهم

وتأويلاتهم القبيحة[72].

يقول ابن رشد: "والذين شكوا في هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوا به، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع، وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات، وهذا مما لا يشك أحد فيه.

ومن قدر عليه من هؤلاء، فلا يُشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه.

ومن لم يقدر عليه فإنّ أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه، هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز"[73].

هذا، وقد أجمعت الشرائع التي اتبعها العلماء، وأكدتها براهينهم، على بقاء النفس بعد الموت، ومفارقة البدن الذي هو محل الشهوات، فالنفس الزكية يزداد طهرها وزكاؤها بعد مفارقة البدن بالموت، والنفس الخبيثة يزداد خبثها فضلاً عن تألمها وحسرتها على تفريطها بفوات وقت التزكية قبل الموت ومفارقة البدن، الذي لا تتم التزكية والاكتساب إلا معه، كما في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾[74]، فهذه هي حال الناس التي أجمعت الشرائع على تسميتها بالسعادة الأخيرة والشقاوة الأخيرة[75].

إلا أن حال السعادة الأخيرة وحال الشقاوة الأخيرة أمر أخروي، لا مثال له في عالم الشهادة، فضلاً عن تفاوت معنى المعاد ومقدار ما يُفهم بالوحي المنزل على الأنبياء عليهم السلام، باختلافه من نبي إلى نبي، مما أدى إلى اختلاف شرائع الأنبياء عليهم السلام في تمثيلها لحال الأنفس بعد مفارقة الأبدان بالموت، سواء الأنفس السعيدة أو النفس الشقية[76].

كما أن من الشرائع من مثلث حال لذة النفوس الزكية، وحال أذى النفوس الشقية، بأنها أحوال ليست جسمانية بل روحانية، ولذات ملكية تسمو عن الجسدية، لذلك لم يمثلوها بالأمور المشاهدة كحال بعض الشرائع التي مثلت ما يُدرك من اللذات قبل مفارقة النفس للبدن بما يدرك من اللذات والأذى بعد مفارقة

النفس للبدن، مع نفي ما يقترن بهما من الراحة والأذى اللذين يكونان قبل مفارقة النفس للبدن، حيث يرجع السبب في ذلك: إما إلى إدراك أصحاب هذه الشرائع بالوحي بعض هذه الأحوال التي لم يصل أهل التمثيل بالوجود الروحاني إلى إدراكها، أو راجع لقناعتهم بأن أكثر ما يصلح للجمهور ليفهموا أمر المعاد، هي أمثلة المحسوسات التي هم أشد انجذابًا لها، مما جعلهم يقولون إن النفوس السعيدة يكرمها الله تعالى بإعادتها إلى الأبدان لتتلذذ وتنعم أبد الدهر بأكثر المحسوسات الجسمية لذة ونعيمًا، والتي هي مثلًا الجنة، أما النفوس الشقية فإن الله تعالى يجازيها بإعادتها إلى الأبدان لتتعذب وتتأذى أبد الدهر، بأكثر المحسوسات الجسمية عذابًا وأذى، والتي هي مثلًا النار، وهذا هو الذي دعا إليه الإسلام، لذلك كان تمثيل شريعة الإسلام لأمر المعاد بهذه الأحوال[77].

يقول ابن رشد: "وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها، هو أحث على الأمور الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّثَلُ الجَنَّةِ الَتِي وُعِدَ المُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ .

وقال عليه السلام: «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

وقال ابن عباس رضى الله عنه: "ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء".

فدل على أنه ذلك الوجود. وطورًا آخر أفضل من هذا الطور "[78].

كما يرى ابن رشد أن كتاب الله تعالى يتضمن الكثير من الأدلة التي يتشارك فيها الجميع للتصديق على إمكانية حدوث هذه الأحوال التي مثلتها شريعة الإسلام، بل حتى العقول لا تتجاوز في إدراكها ما يفوق الإمكان في هذه الأحوال التي يشترك في إدراكها الجميع، ففي قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾[79]، نجد أن هذه الآية تدل على قياس إمكان وجود وخروج كلٍّ من المساوي على مساويه للوجود، والأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، وفى

قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً﴾[80]، حيث تتضمن هذه الآيات حجة قياس المعاد على البداية وتساويهما، إذ يعتبر إمكان المعاد إبطال لشبهات المعاندين الذين يفرقون بين البداية المكونة من حرارة ورطوبة، والمعاد المكون من برد ويبس، لذلك فإن إبطال هذه الشبهات يكون بقدرة الله تعالى الذي يخلق الأضداد بعضها من بعض، مثلما يخلق المتشابهين أحدهما من الآخر، وفى قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الخَلاَّقُ العَلِيمُ﴾[81]، نجد أن هذه الآية تدل على قياس إمكان وجود الأقل على الأكثر، لهذا أبطلت هذه الآيات حجج وشبه المنكرين المعاد والبعث، لما فيها من أدلة تثبت إمكان المعاد والبعث[82].

وكما بينا سابقًا، فإن كل الشرائع قد اتفقت على وجود أحوال للنفوس بعد مفارقتها للأبدان بالموت، إما أن يكون حالها السعادة أو يكون حالها الشقاوة، إلا أن هذه الشرائع لم تتفق على تمثيل وتفهيم وجود هذه الأحوال للناس، باستثناء شريعة الإسلام التي يشبه تمثيلها لهذه الأحوال بالتفهيم الكامل لجل الناس، لا سيما عامتهم الذين هم أول ما تقصده الشرائع، فضلًا عن تميز هذا التمثيل لكونه أكثر ما يحرك نفوس معظم الناس إلى المعاد والجزاء في اليوم الآخر، لهذا نجد أن الذي يصلح للجمهور هو الذي يشبه أن يكون أكثر ما يحرك نفوسهم، وهو التمثيل الجسماني، خلافًا للتمثيل الروحاني المقبول عند أهل الكلام والجدال الذين يمثلون القلة من الناس[83].

لذلك تعدد فهم المسلمين لتمثيل أحوال المعاد الواردة في الشرع إلى ثلاثة أفهام[84]:

أولها: وحدة جنس وجود حال المعاد، وجنس الوجود الذي قبل مفارقة النفس للبدن، فهما وجود واحد وجنسهما واحد، إلا أنهما يختلفان بدوام وجود حال المعاد وانقطاع الوجود الذي قبل مفارقة النفس للبدن، فالأول وجود دائم والثاني وجود منقطع.

وثانيهما: روحانية وجود حال المعاد، مع أنه قد تم تمثيله بالمحسوسات التي كان القصد منها البيان والتفهيم، حيث كان لهذا الفهم المشكلة أدلته وحججه من الشرع.

ثالثهما: جسمانية وجود حال المعاد، وأن هذه الجسمانية باقية خلافًا لجسمانية الوجود الذي قبل مفارقة النفس للبدن، لأنها جسمانية بالية، كذلك فإن لهذا الفهم أدلته وحججه من الشرع، حتى إن ابن رشد يرى أن هذا الفهم قد يكون رأيًا لابن عباس رضي الله عنهما في المعاد، لما أُثر عنه من قوله: "ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء"[85]، مما يعني أن هذا الفهم يليق بالخواص لا بالجمهور، لأن إمكانية هذا الفهم مبنية على أمور قد سلم بها الجميع، واتفق عليها؛ كونها خالية من الاختلافات والمنازعات، كالقول ببقاء النفس وعدم فنائها، والقول بعدم لحوق المحال لمعاد الأنفس التي تعود للأجسام غير التي فارقتها، لأن المحال يلحق فقط معاد الأنفس للأجسام التي فارقتها، وذلك لتعاقب وانتقال مواد الأجسام بعد تحللها من جسم إلى جسم آخر، بل إلى أجسام كثيرة، أي أن تتكرر المادة الواحدة في تكوين العديد من الأجسام والأبدان في أزمنة متعددة، وبما أن مادة الأجسام واحدة، فإن أمثال هذه الأجسام لا يمكن لجميعها أن يُتم وجوده بالفعل، كالإنسان الذي تحول جسمه للتراب بعد موته، ثم نبت من ترابه النبات الذي يكون من هذا التراب، ثم صار هذا النبات غذاء لإنسان حي، تغذى منه جسمه، فأنتج هذا الجسم منيًا تحمله الأنثى في رحمها لتلد إنسانًا آخر، قد يكون جسمه وبدنه من مواد أجسام متحللة، وهذا يكون في حال كان المعاد لعين الجسم الذي كان قبل مفارقة النفس له، أما إذا كان المعاد لأجسام غير الأجسام التي فارقتها الأنفس، فإن هذه الأجسام لا تلحقها حال الأجسام المعادة بعينها[86].

وهذا ما جعل ابن رشد في تهافت التهافت يثني على طريقة معاندة أبي حامد الغزالي للمخالفين، حيث قال: "وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد – وفي نسخة "خير" – ولابد من معاندتهم: أن توضع النفس غير مائته، كما دلت

عليه الدلائل العقلية والشرعية.

وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود – وفى نسخة "الوجود" – لمثل ما عُدم، لا لعين ما عُدم كما بين أبوحامد.

ولذلك لا يصح القول بالإعادة على ما ذهب من اعتقد من المتكلمين: أن النفس عرض.

وأن الأجسام التي تُعاد هي التي تعُدم، وذلك أن ما عدم ثم وُجد فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد، وبخاصة من يقول منهم: إن الأعراض لا تبقى زمانين"[87].

كما يؤكد ابن رشد أن الناس قد علموا من الشرائع والعقول إثبات وجود أحوال المعاد المبنية على أن النفوس باقية، وغير فانية؛ لأنه من غير بقاء النفوس لن تكون هناك أحوال للمعاد، بل ولن يكون هناك معاد ألبتة[88].

وقد استدل ابن رشد على بقاء النفس وعدم فنائها بما ورد في الشرع لا سيما ما ورد في الكتاب العزيز؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[89]، حيث استنبط ابن رشد وجه الدلالة من الآية الكريمة بأن فعل النفس يتعطل من النوم كما يتعطل من الموت، وأن النوم والموت متساويان في التأثير في فعل النفس وتعطيل آلتها؛ لأن الموت لو كان سببًا في فساد النفس لا في تعطيل آلتها، لكان تعطيل النوم لفعل النفس في ذاتها وليس في آلتها، ولسبب تعطيل النوم في آلة النفس نجد أن النفس تعود عند انتباهها، مما يعني أن التعطيل في آلة النفس وليس في ذاتها وجوهرها؛ لذلك فإن تعطل آلة النفس لا يلزم منه تعطل النفس وفسادها، فالنوم والموت كلاهما يعطلان آلة النفس ولا يفسدان النفس ولا يعطلان ذاتها وجوهرها، مما يعني بقاء النفس وعدم فنائها بالموت وبعد مفارقتها للجسد[90].

تعقيب الباحث:

لقد أجاد ابن رشد في رده على الغزالي في المسألة العشرين "في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ التام" في سفره العظيم "تهافت التهافت"، وبيانه في "مناهج الأدلة في عقائد الملة" وفي "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وكذلك أجاد الغزالي من قبله في رده على الفلاسفة مسألة [20] في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان... في سفره العظيم "تهافت الفلاسفة"، إذ كما نعلم أنه لولا الله تعالى ثم وجود "تهافت الفلاسفة" لما وُجد "تهافت التهافت".

لذلك يعتبر هذان السفران من أعظم ما أُلف في الفلسفة الإسلامية في الحضارة الإسلامية، إلا أن الكمال لا يكون إلا لله تعالى ولرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم الذي أنزل عليه الوحي المعصوم الكتاب العزيز والسنة الشريفة.

إن من يقرأ سفر الغزالي العظيم تهافت الفلاسفة وأسفار ابن رشد العظيمة، لا سيما تهافت التهافت ثم مناهج الأدلة في عقائد الملة وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، فسيجد صدق وأمانة وإخلاص الغزالي وابن رشد، وحبهما للحق وسعيهما إليه للوصول إلى مرضاة الله تعالى، إلا أن هذا لا يعني عدم مخالفتنا لهما في بعض الأمور التي ذهبا إليها، مع كامل تقديرنا وثقتنا وإجلالنا وحبنا لهما رحمهما الله تعالى.

لذلك كان من أسباب مخالفتنا لهما تقديمهما للأدلة العقلية على الأدلة الشرعية، وانتهاجهما لما يُسمى بالقانون الكلي المؤدي للتأويل العقلي المذموم، الذي يعتدي على نصوص الشرع، الواجب اتباعها وفقًا لفهم السلف الصالح من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين(91).

لقد أجاد وأصاب الغزالي حينما رد على منكري المعاد وبعث الأجساد في تهافت الفلاسفة، إلا أنه قد جانبه الصواب في أمور، أهمها: حينما قال في غير تهافت الفلاسفة بعدم الجزم بوجوب المعاد الحسي وإمكانية استخلاص المعاد الجسدي والجزاء الحسي من نصوص المعاد والثواب والعقاب الحسية، كما في

كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وكتابه فضائح الباطنية، وجانبه الصواب أيضًا، حينما قال إن المعاد لا يكون للبدن المعدوم الذي كان في الدنيا، بل لبدن آخر، مما يعني أن البدن عنده عبارة عن آلة، وإن كان الغزالي يرى أنه يمكن أن يحصل بقدرة الله تعالى ما يريده ويشاؤه الله تعالى.

وكذلك جانبه الصواب حينما قال إن ما ذهب إليه الفلاسفة في جميع الأمور الأخروية غير مخالف للشرع، باستثناء إنكارهم للمعاد وحشر الأجساد! مما يعني موافقة الفلاسفة للشرع في جميع الأمور الأخروية، ما عدا مسألة إنكار المعاد وحشر الأجساد، وهذا يتنافى مع قول الغزالي إن مصدر مذهب الفلاسفة في الأمور الأخروية هو العقل وليس الشرع.

ومع أننا حكمنا على الغزالي بأنه قد جانبه الصواب في بعض الأمور في سفره العظيم تهافت الفلاسفة، فإننا نلتمس له العذر، لأن هذه الأمور التي خالفناه فيها قد قيل أكثرها في معرض رده على الفلاسفة، حيث أبان وصرح عن ذلك في قوله عن كتابه تهافت الفلاسفة، لما قال: "فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم – أي الفلاسفة – لا لإثبات المذهب الحق"(92).

وهذا، فضلاً عن إحساننا الظن بالغزالي لصدقه وأمانته وإخلاصه ولجهوده في الدفاع عن الإسلام، كذلك يصدق هذا الكلام أيضًا على ابن رشد، لإحساننا الظن به لصدقه وأمانته وإخلاصه رحمهما الله تعالى.

أما أهم الأمور التي جانب فيها ابن رشد الصواب فما ذهب إليه: من أن الناس ما داموا مقرين بأصل المعاد فإنه لا يضرهم اختلافهم في أحواله، بشرط ألا يؤدي خلافهم إلى إنكار أصل المعاد، وأن لا يكون تأويلهم للمعاد تأويلًا ينفي وجود المعاد.

وهذا ما جعل ابن رشد يرى بسعة الخلاف في أمر المعاد، وأنها مسألة اجتهادية، يُعذر فيها المخطئ ويؤجر فيها المصيب، ما داموا مقرين بأصل المعاد، وهذا رأي مجانب للصواب؛ لأن أمر المعاد من مسائل الإيمان الواجب

فيها الاتباع للوحي المعصوم، لا الابتداع فيه، عن طريق إعمال العقل في الغيبيات، مع أن الواجب على العقل في مسائل الغيب التسليم المطلق للوحي والاستسلام والخضوع له.

وجانب ابن رشد الصواب أيضًا في قوله إن المعاد أصل من أصول الشريعة التي يُصدق بها بالطريقة الشعرية أو الخطابية أو الجدلية أو البرهانية، بحيث جُعلت الطرق الشعرية والخطابية للجمهور والجدلية للمتكلمين والبرهانية للفلاسفة.

وهذه الطرق ما أنزل الله بها من سلطان، بل الشرع صالح لمخاطبة جميع المكلفين مهما كان تحصيلهم العلمي أو كانوا من العوام البسطاء، وفقًا لفهم السلف الصالح رضي الله عنهم أجمعين، ما دامت فطرهم سوية وعقولهم سليمة، لم تنحرف بها الشبهات أو الشهوات.

ولما تعددت طرق التصديق لأصول الشرع عند ابن رشد ذهب إلى أن حقيقة الاختلاف في مسألة المعاد وحشر الأجساد ليست في صفة الوجود، بل في الشاهدات أو المثالات للحالة الغائبة التي ضربت فيها الأمثلة للجمهور، أي أن الاختلاف سببه الأمثلة التي ضربت للجمهور، كما ذكرنا.

وكذلك جانب ابن رشد الصواب حينما وافق الغزالي في أن المعاد لا يكون لعين الجسم الذي كان قبل مفارقة النفس له، أي أن الجسم المعدوم لا يعود بالشخص.

وقولهما هذا لا دليل لهم عليه، بل الأدلة من الكتاب والسنة الشريفة تنصان على معاد الأبدان لا سيما عين البدن، كما في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ المَجِيدِ (1) بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (2) أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (3) قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[93].

يقول ابن القيم: "وتأمل كيف دلت السورة صريحًا على أنه سبحانه يعيد هذا الجسد بعينه الذي أطاع وعصى فينعمه ويعذبه... كما قاله من لم يعرف المعاد

الذي أخبرت به الرسل حيث زعم أن الله سبحانه يخلق بدنًا غير هذا البدن... وهذا غير ما اتفقت عليه الرسل ودل عليه القرآن والسنة وسائر كتب الله تعالى، وهذا في الحقيقة إنكار للمعاد... وإنما تعجبوا من عودهم بأعيانهم بعد أن مزقهم البلى وصاروا عظامًا ورفاتًا فتعجبوا أن يكونوا في أعيانهم مبعوثين للجزاء ولهذا قالوا: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ وقالوا: ﴿ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾.

ولو كان الجزاء إنما هو لأجسام غير هذه لم يكن ذلك بعثًا ولا رجعًا، بل يكون ابتداء ولم يكن لقوله ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ﴾ كبير معنى، فإنه سبحانه جعل هذا جوابًا لسؤال مقدر وهو أنه يُميز تلك الأجزاء التي اختلطت بالأرض واستحالت إلى العناصر، بحيث لا تتميز، فأخبر سبحانه أنه قد علم ما تنقصه الأرض من لحومهم وعظامهم وأشعارهم، وأنه كما هو عالم بتلك الأجزاء فهو قادر على تحصيلها وجمعها بعد تفرقها وتأليفها خلقًا جديدًا، وهو سبحانه يقرر المعاد بذكر كمال علمه وكمال قدرته وكمال حكمته..."[94].

لذلك فالواجب الاتباع لا الابتداع وإعمال العقل في الغيبيات التي قال عنها الغزالي: "ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات"[95].

وهذا ينطبق على معاد الأبدان الذي هو من العقائد الغيبية، التي اقتضت حكمة الله تعالى التامة والكاملة، أن يحجبها في الدنيا عن إدراك عقول المكلفين، حتى يتميز المصدقون المؤمنون بالغيبيات الواردة في الوحي الكريم عن المكذبين أو الشاكين بها[96]، حيث سمى الله تعالى المصدقين بالغيب بالمؤمنين والمتقين والموقنين والمفلحون في قوله تعالى: ﴿الم (1) ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ(4) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ﴾[97].

ولقد أجمع السلف الصالح وجمهور العقلاء على انقلاب الأجسام والأبدان من حال إلى حال، حيث تتحلل الأبدان بعد الموت حتى تصير ترابًا، ثم يعيدها

الله تعالى ويخلقها من جديد، نشأة أخرى مثل النشأة الأولى التي يخلق الله فيها النطفة، فتكون علقة ثم مضغة إلى أن تكون عظامًا ولحمًا، ثم يخلقها الله تعالى خلقًا سويًّا على أحسن صورة، فالنشأة الأولى تضاهي المعاد حيث النشأة الأخرى التي يُنشئ الله تعالى فيها أبدان بني آدم البالية، كما خلقها أول مرة، باستثناء عجب الذنب الذي لا يبلى كباقي البدن، حيث يعيد الله تعالى خلق البدن ويركبه عليه، كما في قول النبي صلى الله علي سالم: «كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب منه خلق ابن آدم ومنه يركب»[98]، لأن عجب الذنب لا يفنى، أما باقي البدن فيفنى وتتم إعادة البدن ويركبه عليه، بأن يخلقه الله تعالى من المواد التي تحول إليها، وهذه هي النشأة الأخرى الباقية والخالية من الآفات، خلافًا للنشأة الأولى التي لم تسلم من الآفات، إذ يبلى البدن فيها ويفنى[99].

يقول ابن القيم: "فعناصر العالم وموادّه منقادة لربها وفاطرها وخالقها، يُصرفها كيف يشاء. ولا يستعصي عليه منها شيء أراده، بل هي طوع مشيئته، مذلّلةٌ منقادة لقدرته. ومن أنكر هذا فقد جحد رب العالمين، وكفر به، وأنكر ربوبيته"[100].

ومما يؤكد ذلك، أنه قد ورد في معظم سور القرآن الكريم العديد من الآيات الكريمة التي تثبت المعاد وحشر الأجسام الذي تعاد فيه الأنفس والأبدان في يوم القيامة الكبرى، فضلًا عن إخبار الله تعالى في كتابه الكريم عن معرفة الأنبياء عليهم السلام بالقيامة الكبرى وتبشيرهم وإنذارهم لأقوامهم من لدن آدم إلى نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ثم إلى خاتمهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بل وكل الأنبياء عليهم السلام، سواء من أخبرنا الله تعالى عنهم أو من لم يصلنا عنهم خبر، كما في قول الله تعالى عن خزنة النار الذين سألوا أهل النار: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ العَذَابِ عَلَى الكَافِرِينَ﴾[101].

فالآية الكريمة تثبت أن جميع الأنبياء عليهم السلام، قد بشروا أقوامهم بوعد

الله تعالى، وأنذروهم من وعيده تعالى في يوم القيامة الكبرى، الذي يعيد الله تعالى فيه الأنفس والأبدان[102].

– وفي قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً (49) قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً (50) أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ قَرِيباً (51) يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[103].

لقد تضمنت[104] الآية الكريمة، أسئلة منكري المعاد وحشر الأجساد من كفار قريش، فكان سؤالهم الأول: ﴿أَئِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً﴾ وهذا سؤال عناد وهوى من مشركي قريش، الذين لا يؤمنون باليوم الآخر، إذ سألوا كيف سنعود خلقًا جديدًا بعدما نكون في قبورنا حطامًا ورفاتًا؟

فكانت الإجابة: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً (50) أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا﴾.

قُل: هذا توجيه من الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بأن يقول لمنكري المعاد وحشر الأجساد بعد الموت: أن الله تعالى سيحييكم بعد مماتكم، حتى لو كنتم حجارة أو حديدًا أو خلقًا أكبر وأعظم وأشد من الحجارة والحديد، كالسماوات والأرض والجبال أو حتى لو كان الذي يكبر في صدوركم هو الموت، فإن الله تعالى سيميته، لأن قدرة الله تعالى غير متناهية، فهو القادر على إفنائكم وإعدامكم، وتبديل أحوال ذواتكم من حال إلى حال، كقدرته تعالى على إفناء الحجارة والحديد، وإعادتهما مع ما فيهما من الشدة والصلابة.

لذلك ما دام الله تعالى هو المتصرف بهذه الأجسام، والقادر على إفناء الحجارة والحديد وتبديل أحوالهما وإعادتهما مع ما فيهما من الشدة والصلابة، فإنه تعالى لن يعجزه ما دون الحجارة والحديد من الأشياء.

ثم يسأل مشركو قريش: من يعيدنا بعد فنائنا وتحولنا إلى تراب؟

فكانت الإجابة: الذي فطركم أول مرة، أي أن الذي سيعيدكم هو الذي خلقكم وأنشأكم من العدم، ثم بعد أن قامت عليهم الحجة، استهزءوا بتحريك رؤوسهم ومتهكمين، في سؤالهم: متى وقت المعاد؟

– وفي قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ (80) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الخَلاَّقُ العَلِيمُ (81) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ (82) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[105].

قد دلت الآيات الكريمة[106] على إثبات المعاد وحشر الأجساد، إذ أورد الجاحد المنكر للمعاد وحشر الأجساد سؤالاً، وهو: من القادر على إحياء العظام بعد أن بليت وصارت حطامًا وترابًا؟ فكانت الإجابة بالحجة الدامغة: ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾، أي في خلق الله تعالى له، إذ نسي خلق الله تعالى له من العدم، الذي هو أعظم من إحياء العظام البالية التي جحدها، ثم بالحجة الدامغة الأخرى، وهي أن الذي يحييها هو من خلقها من عدم: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، فكان الاحتجاج بالبداية على الإعادة، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى، أي بالخلق الأول على إعادة الخلق، وهذه من بديهيات العقول التي تقتضي أن إعادة الخلق أهون من الخلق من العدم، وأن العجز عن الخلق من العدم أولى من العجز عن إعادة الخلق، فالقادر على الأولى هو على الثانية أقدر، ثم قال تعالى بعد ذلك: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، لأن الخالق لا يكون خالقًا إلا بقدرته على المخلوقات وتسليمها له، بحيث يكون علمه مفصلًا بها، ودقيقًا بكل ما فيها، فما دامت قدرته كاملة وعلمه تامًّا، فسيكون قادرًا على إحياء العظام بعد أن تُبلى، ثم جاء بالحجة الدامغة بعد ذلك: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾، أي أن الله تعالى يخرج النار من الشجر الرطب، وقيل أن المقصود بالآية، هو

شجر المرخ والعفار، اللذان يؤخذ منهما غصنان رطبان من كثرة الماء فيهما، فيقدح بعضهما ببعض ثم تشتعل النار بهما، لأن القادر على إخراج الأضداد بعضها من بعض، والقادر على إخضاع المخلوقات ومكوناتها وجزئياتها وجميع عناصرها، قادر على إحياء العظام البالية، ثم دل الله تعالى على أن من يقدر على خلق المخلوقات الكبيرة والعظيمة والجليلة، فهو أقدر على خلق الأصغر من المخلوقات: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾، أي أن القادر على خلق السماوات السبع والأرضين السبع وما فيهما من نجوم وكواكب وجبال وبحار لقادر على إحياء العظام البالية وإعادتها كما كانت، ثم بين الله تعالى أنه إذا أراد شيئًا، قال له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ وفقًا لمشيئته وإرادته سبحانه وتعالى، كإحياء العظام البالية وإعادتها، ثم بيّن الله تعالى أنه مدبر الكون وملكوت كل شيء بيده، وفق تدبيره وتصريفه، حيث ترجع إليه الأمور كلها، وكذلك العباد سيرجعون إليه يوم القيامة.

– وفى قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى (36) أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى (37) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى (38) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى (39) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أن يُحْيِيَ المَوْتَى﴾[107].

دلت الآيات الكريمة[108] على أن حكمة الله تعالى وقدرته تقتضيان أن من خلقه الله تعالى من نطفة إلى علقة ثم مضغة ثم أحسن الخالق اكتمال خلق عظامه وأعصابه وجميع أعضائه وحواسه وقواه إلى أن تكتمل صورته كآدمي على أكمل وجه، وأحسن تقويم، فإنه تعالى قادر على بعثه وحشره، وغير عاجز عن معاده.

وكذلك تقتضي حكمة الله تعالى وقدرته أن الإنسان لا يُهمل ولا تترك محاسبته عن ما فعل حول أوامر الله تعالى ونواهيه وثوابه وعقابه، مما يعني أن هذه المحاسبة، لا تتم إلا بالمعاد يوم القيامة حتى يكون الحساب، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾[109]، لذلك فإن إثبات المعاد

وحشر الأجساد هو ما تقتضيه حكمة الله وقدرته سبحانه وتعالى.

– وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: «قال الله تعالى: كذبني ابن آدم، ولم يكن له ذلك، وشتمني، ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فزعم أني لا أقدر أن أعيده كما كان، وأما شتمه إياي، فقوله: لي ولد، فسبحاني أن أتخذ صاحبة أو ولدًا»(110).

صدق الله العظيم، فقول الله تعالى: «أعيده كما كان» دليل قاطع على معاد الأبدان والأنفس.

– وفي قوله صلى الله عليه وسلم: «إن رجلًا حضره الموت، لما أيس من الحياة أوصى أهله: إذا مت فاجمعوا لي حطبًا كثيرًا، ثم أوقدوا نارًا، حتى إذا أكلت لحمي، وخلصت إلى عظمي، فخذوها فاطحنوها، فذروني في اليم في يوم حار، أو راحٍ، فجمعه الله. فقال له: لم فعلت؟ قال: خشيتك. فغفر له»(111).

وهذا دليل على معاد الأبدان والأنفس بقدرة الله تعالى غير المتناهية، حيث جمعه الله تعالى بعد أن أنفذ أهله وصيته بأن يحرق وتطحن عظامه ويرمى في اليم في يوم حار أو راحٍ.

كذلك فإن لإنكار معاد الأبدان مآلات خطيرة سوى ما ذكرنا، منها أنها تهدم الدين وتنقض عرى الإيمان، فتؤدي إلى إنكار الإيمان باليوم الآخر والجنة والنار والحساب يوم القيامة، وفيها تكذيب لله تعالى ولربوبيته ولكتابه ولرسوله صلى الله عليه وسلم وسنته الشريفة، فضلاً عن تأثيرها في عدم ترهيب الناس، لا سيما الكفار، وأهل الكبائر والعصاة من عذاب الله تعالى الذي سيقع على الأبدان فتتألم، أو عدم الترغيب بنعيم الله تعالى الذي ستنعم به الأبدان السعيدة فتنعم.

الخاتمة: وضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها في بحثي هذا، وهي كالتالي:

– يرى الفلاسفة المنكرون لمعاد النفس والبدن أن إفصاح النبي صلى الله عليه

وسلم عن معاد النفس والبدن، خاص لمخاطبة الجمهور بالتخييل عليهم، وأن هذا هو ما يناسب عقول الجمهور، لذلك كان الخطاب للجمهور فقط.

- حكم الفلاسفة على الأدلة المثبتة لمعاد الأبدان وبعثها ورد الأرواح إليها، بأنها من باب ضرب الأمثلة للجمهور، وأنَّ المقصد من ضرب الأمثلة للجمهور هو أن يفهموا علو رتبة الثواب والعقاب الروحانيين على الثواب والعقاب الجسمانيين.
- يرى الغزالي أن معتقدات الفلاسفة الأخروية المخالفة للإسلام إجمالًا هي التي يجب أن يُعترض عليها.
- يرى الغزالي أن جُل ما ذهب إليه الفلاسفة في الأمور الأخروية ليس مخالفًا للشرع، إلا إنكارهم لحشر الأجساد وإنكارهم اللذات والآلام الجسمانية وإنكارهم للجنة والنار.
- أن خلاف الغزالي مع الفلاسفة الذي أنكره عليهم، هو حول مصدر معرفة الأمور الأخروية التي لا تكون إلا عن طريق الشرع، كما يرى الغزالي.
- يرى الغزالي أن المعاد لا يكون للبدن المعدوم الذي كان في الدنيا، بل لبدن آخر، مما يعني أن هذا البدن آلة.
- يرى الغزالي أن قول منكري المعاد بقدم العالم وتعاقب الأدوار للأبد، قد أدى بهم إلى القول باستحالة المعاد وإنكاره، لتناهي المواد وعدم تناهي النفوس، وهذا محال لا أصل له، لأن من يعتبر بحدوث العالم، وأنه ليس بقديم، لا يرى بتناهي النفوس المفارقة للأبدان.
- يرى الغزالي أن معتقد إنكار بعث الأجساد وحشرها مخالف لدين الإسلام وكفر صريح، إلا أنه آثر التوقف هذه المرة في الحديث عن تكفير المنكرين للبعث والنشور، حتى لا يخرج عن القصد الذي من أجله ألف سفره العظيم تهافت الفلاسفة.
- يرى ابن رشد أن للغزالي رأيين في مسألة المعاد: واضح جلي وهو أنه يرى ببعث الأرواح والأجساد وهذا هو المُعلن لديه، وغامض خفي وهو أنه يرى

بعدم الجزم بوجوب المعاد الحسي، بل بإمكانية استخلاص المعاد الجسدي والجزاء الحسي من نصوص المعاد والثواب والعقاب الحسي، كما في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وكتابه فضائح الباطنية.

- وصف ابن رشد الغزالي بالخلط بالكلام، وجزم أن الغزالي قد تجنى على الشريعة والحكمة معًا، حيث أخطأ في حق الشريعة، كما أخطأ في حق الحكمة، لما استعمل الطرق الشعرية والخطابية والجدلية في التأويلات الواجب إثباتها في الكتب البرهانية.
- أثنى ابن رشد على معاندة الغزالي للزنادقة الذين يقصدون إبطال الشرائع، ووصف معاندته لهم بأنها معاندة خير أو معاندة جيدة، وأنَّ الغزالي لم يقصد إلا خيرًا، وكان قصده تكثير أهل العلم، إلا أنه كثر أهل الفساد، مما أدى إلى تطرق أقوام لانتقاص الشريعة وثلبها، وأقوام لانتقاص الحكمة وثلبها، وآخرين انتقصوهما معًا.
- يرى ابن رشد أن شريعة المعاد وحشر الأجساد من أقدم الشرائع، وأن انتشارها قد حدث على الأقل في الألف سنة الماضية، وأنَّه لم ينكر أحد من الفلاسفة، الذين وصلت إلينا عن طريقهم الفلسفة، شريعة المعاد وحشر الأجساد، بل كانوا مؤمنين ومعظمين لها.
- يرى ابن رشد أن الفلاسفة يؤمنون بشريعة المعاد وحشر الأجساد، لأنها تؤدي إلى حسن تدبير الناس بالفضائل الخلقية والنظرية والصنائع العملية التي تتحقق بها المحافظة على وجود الإنسان وإنسانيته، حتى يصل لمبتغاه، وهو السعادة.
- يرى ابن رشد أن شريعة المعاد وحشر الأجساد مع كونها أقدم الشرائع، إلا أنه قد كثر الاختلاف فيها، بشرط ألا يؤدي الخلاف فيها إلى إنكار المعاد، وأن لا يكون تأويل المعاد تأويلًا ينفي وجود المعاد، وأن يكون الاختلاف أو التأويل في صفة المعاد أو في الشاهدات أو المثالات، لأن نفي المعاد وجحده كفر ونفاق.

- يرى ابن رشد بسعة الخلاف في أمر المعاد، وأنها مسألة اجتهادية يعذر فيها المخطئ، ويؤجر فيها المصيب.
- يرى ابن رشد أن مسألة المعاد يُبنى فيها على ما يتفق عليه الوحي، وما يتفق عليه الجميع من قيام البراهين الضرورية والمسلم بها عندهم، لاتفاق الكل على وجود سعادة دنيوية وسعادة أخروية.
- يرى ابن رشد أن الشك بمبادئ الشرع والتأويل بتأويلات قبيحة تناقض الوحي وتصد عن سبيل الأنبياء عليهم السلام، يؤدي إلى الحكم بالكفر واستحقاق العقوبة، وهؤلاء هم الزنادقة الذين قصدوا إبطال الشرائع وإبطال الفضائل.
- يرى ابن رشد بإجماع الشرائع التي اتبعها العلماء وأكدتها براهينهم، على بقاء النفس بعد الموت، وأنَّ حال السعادة الأخيرة وحال الشقاوة الأخيرة، أمر أخروي، لا مثال له في عالم الشهادة.
- يرى ابن رشد أن تفاوت معنى المعاد، ومقدار ما يفهم بالوحي المنزل على الأنبياء عليهم السلام واختلافه، قد أدى إلى اختلاف الشرائع في تمثيلها لحال الأنفس بعد الموت.
- يرى ابن رشد أن شريعة الإسلام يشبه تمثيلها لأحوال المعاد بالتفهيم الكامل لجل الناس، لا سيما عامتهم الذين هم أول ما تقصده الشرائع، فضلًا عن تميز هذا التمثيل، بتحريكه لنفوس معظم الناس إلى المعاد والجزاء، لذلك فالتمثيل الجسماني هو الذي يصلح للجمهور خلافًا للتمثيل الروحاني.
- يرى ابن رشد أن المعاد لا يكون لعين الجسم الذي كان قبل مفارقة النفس له، بل لأجسام غير الأجسام التي فارقتها الأنفس، وأن الذي يعود هو أمثال هذه الأجسام، وأن هذه الأجسام لا تلحقها حال الأجسام المعادة بعينها، وهذا ما جعل ابن رشد يُثني على طريقة معاندة الغزالي بأنها معاندة خير أو جيدة، وأنه لابد من معاندتهم.
- يتضح لنا من قراءة تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت، صدق وإخلاص وأمانة الغزالي وابن رشد رحمهما الله تعالى، وسعيهما للوصول إلى مرضاة الله تعالى،

لذلك وجب إحسان الظن بهما.

ثبت بأهم المصطلحات المستخدمة في البحث

المعاد، البعث والنشور، بعث الأرواح، بعث الأجساد، حشر الأجساد، سجن النفس في الجسد، مفارقة النفس للبدن، بقاء النفس، فناء النفس، أحوال النفس، الجنة والنار، الثواب والعقاب، اللذات والآلام، المعاد الحسي، المعاد الجسدي، الجزاء الحسي، التمثيل الجسماني، التمثيل الروحاني، السعادة الدنيوية والأخروية، الشقاوة الدنيوية والأخروية، الأنفس السعيدة، الأنفس الشقية، جسمانية، روحانية، عالم الغيب، عالم الشهادة، نفي الصفات، الطرق الخطابية، الطرق الشعرية، الطرق الجدلية، الطرق البرهانية، التأويل، الحكمة، الشريعة، المثالات، الشاهدات، البراهين الضرورية، المعاندة، الفضائل الخُلقية، الفضائل النظرية، الصنائع العملية، قدم العالم، التناسخ، الفيض الإلهي، الفلاسفة القدماء.

الهوامش:

(1) سورة الحجر، آية 36-38.
(2) شرح العقيدة الطحاوية ص404 لابن أبي العز الحنفي.
(3) السابق.
(4) تهافت التهافت ص873/2 لابن رشد.
(5) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص44 لابن سينا.
(6) تهافت الفلاسفة ص282 للغزالي.
(7) الأربعين في أصول الدين ص55/2 للرازي، رسالة أضحوية في أمر المعاد ص38-39 لابن سينا، مجموع الفتاوى ص314/4 لابن تيمية، كما أورد ابن رشد أن الغزالي قد نسب القول بالمعاد الروحاني للصوفية. تهافت التهافت ص873/2 لابن رشد.
(8) شرح العقيدة الأصفهانية ص213 لابن تيمية، البداية والنهاية ص224/11 لابن كثير.
(9) شرح المواقف للإيجي ص297/8، حاشية الفناري.
(10) فصوص الحكم ص94 للفارابي.
(11) درء تعارض العقل والنقل ص250/5 لابن تيمية.
(12) تهافت الفلاسفة ص294 للغزالي.
(13) التعليقات ص13 للفارابي، وفصوص الحكم ص70-71 للفارابي.
(14) تجريد رسالة الدعاوى القلبية ص10 للفارابي.
(15) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص38 لابن سينا.
(16) النجاة ص291/3 لابن سينا.
(17) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص44 لابن سينا.
(18) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص93 لابن سينا.
(19) رسالة أضحوية في أمر المعاد ص52 لابن سينا.
(20) الإشارات والتنبيهات – القسم الثالث ص242-243 لابن سينا.
(21) الملل والنحل ص193/2 للشهرستاني.

(22) أفلاطون – فيدون "في خلود النفس" ص124–131، التساعية الرابعة في النفس ص324 لأفلوطين.

(23) راجع: رسائل إخوان الصفا ص41/3–42، 51، كنز الولد ص294–295 للحامدي.

(24) إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان ص1031/2 لابن القيم.

(25) كتاب الوافي بالوفيات ص103/1 للصفدي.

(26) الفوائد ص7–8 لابن القيم.

(27) الأربعين في أصول الدين ص58 للرازي.

(28) الأربعين في أصول الدين ص58 للرازي.

(29) شرح العقيدة الطحاوية ص409–410 لابن أبي العز الحنفي.

(30) الأربعين في أصول الدين ص58 للرازي.

(31) الأربعين في أصول الدين ص59 للرازي.

(32) تهافت الفلاسفة ص282، 285 للغزالي.

(33) تهافت الفلاسفة ص283 للغزالي.

(34) تهافت الفلاسفة ص286 للغزالي.

(35) راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ص21 للفارابي، والشفاء (الإلهيات) ص402/2–403 لابن سينا.

(36) مجموع الفتاوى ص104/9 لابن تيمية، الصواعق المرسلة ص1424/4–1425 لابن القيم.

(37) تهافت التهافت ٣٩٥/١، ٤٠٢–٤٠٣ لابن رشد.

(38) تهافت الفلاسفة ص282–303، 307–310 للغزالي.

وسبب اختزالي العزو في هذا المطلب بعنوانه أني آليت على نفسي في هذا المطلب، أن أُبسط كلام الغزالي في تهافت الفلاسفة، لأهميته مع طوله وكثرته، وذلك بإعادة صياغته بأسلوب سهل وميسر مع بعض الاختصارات قدر الإمكان، وأن أكتفي به دون مصادر أخرى إلا تخريج الأحاديث الشريفة.

(39) هو حجة الإسلام وزين الدين محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الأشعري الغزالي، وكنيته أبو حامد، وُلد في مدينة طوس بخراسان سنة خمسين وأربعمائة للهجرة، وتوفي فيها سنة خمس وخمسمائة للهجرة.

للاستزادة راجع: سير أعلام النبلاء 322/19 - 345 للذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام 115/35-129 للذهبي، البداية والنهاية 173/12-174 لابن كثير، طبقات الشافعية الكبرى 191/6-389 للسبكي، الكامل في التاريخ 146/9 لابن الأثير، شذرات الذهب في أخبار من ذهب 18/6 - 22 لابن العماد.

(40) سورة السجدة، آية 17.

(41) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (يريدون أن يبدلوا كلام الله) ، حديث رقم (7498) ، ص144/9.

(42) تهافت الفلاسفة ص290 للغزالي.

(43) لا توجد أدلة عقلية سليمة تنفى إثبات صفات اليد والعين لله تعالى؛ لأن الأدلة العقلية التي تثبت استحالة إثبات الصفات لله تعالى هي أقيسة عقلية فاسدة، قد أثمرت تعطيل الصفات الإلهية من خلال التأويل الكلامي والتفويض والحكم على الصفات، بأنها من المتشابه التي استأثر الله بعلمها ومن المجاز المخالف للحقيقة.

(44) وهذا يصدق أيضًا على النبات الذي يأكله البشر.

(45) سورة آل عمران، آية 169-170.

(46) أخرجه مسلم في صحيحه بنحوه، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، حديث رقم (1887) ، ص1052/3.

(47) أفرد الغزالي مسألة في إبطال قولهم بقدم العالم، من ص88-123 من تهافت الفلاسفة.

(48) سورة المطففين، آية 17.

(49) هو حكيم زمانه، وفيلسوف وقته، العلامة محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، وكنيته أبو الوليد، وُلد سنة عشرين وخمسمائة للهجرة، قبل وفاة جدّه بشهر، وتوفي في مراكش سنة خمس وتسعين وخمسمائة للهجرة.

للاستزادة راجع: سير أعلام النبلاء 307/21-309 للذهبي، التكملة لكتاب الصلة 73/2 - 75 لابن الأبار، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام 196/42-199 للذهبي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب 522/6-523 لابن العماد، العبر في خبر من غبر 287/4 للذهبي، الوافي في الوفيات 81/2 - 82 للصفدي.

(50) مناهج الأدلة ص246 لابن رشد.

(51) تهافت التهافت ص2/873 لابن رشد.

(52) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص56-58 للغزالي، وانظر المنقذ من الضلال ص106 للغزالي، والاقتصاد في الاعتقاد ص134 للغزالي.

(53) تهافت الفلاسفة ص307-310 للغزالي.

(54) فصل المقال ص50 لابن رشد.

(55) فصل المقال، هامش ص50 لابن رشد.

(56) الاقتصاد في الاعتقاد ص116 للغزالي.

(57) فضائح الباطنية ص155 للغزالي.

(58) تهافت التهافت ص2/873-874 لابن رشد.

(59) تهافت التهافت ص2/874 لابن رشد.

(60) فصل المقال ص52 لابن رشد.

(61) تهافت التهافت ص2/871 لابن رشد.

(62) فصل المقال ص52 لابن رشد.

(63) مناهج الأدلة ص240 لابن رشد.

(64) فصل المقال ص4-50 لابن رشد.

(65) وذلك لأن الغزالي قد اقتصر في حكمه على الفلاسفة على النظر في كتب ابن سينا، مما أدى إلى قصوره في الحكمة، لأنه جعل ابن سينا هو المعبر عن جميع الفلاسفة لا سيما القدماء. راجع: تهافت التهافت ص1/409 لابن رشد.

(66) تهافت التهافت ص2/864-865، 870 لابن رشد.

(67) البداية والنهاية ص11/224 لابن كثير.

(68) فصل المقال ص50 لابن رشد، مناهج الأدلة ص240 لابن رشد.

(69) تهافت التهافت ص2/866-867 لابن رشد، مناهج الأدلة ص240 لابن رشد.

(70) قد يكون هذا رأي أهل أحد الشرائع التي لم يلتزموا بها، بسبب ما طرأ عليهم من تحريف.

(71) مناهج الأدلة ص240 لابن رشد.

(72) تهافت التهافت ص2/867-868 لابن رشد.

(73) تهافت التهافت ص871/2 لابن رشد.
(74) سورة الزمر، آية 56.
(75) مناهج الأدلة ص242 لابن رشد.
(76) مناهج الأدلة ص242 لابن رشد.
(77) مناهج الأدلة ص242–243 لابن رشد.
(78) تهافت التهافت ص870/2 لابن رشد.
(79) سورة يس، آية 78.
(80) سورة يس، آية 80.
(81) سورة يس، آية 81.
(82) مناهج الأدلة ص243–244 لابن رشد.
(83) مناهج الأدلة ص244 لابن رشد، تهافت التهافت ص870/2 لابن رشد.
(84) مناهج الأدلة ص244–245 لابن رشد.
(85) أخرجه البيهقي في كتاب البعث والنشور، باب ما جاء في طعام أهل الجنة، حديث رقم (332) ص210.
(86) مناهج الأدلة ص245 لابن رشد.
(87) تهافت التهافت ص871/2–872 لابن رشد.
(88) مناهج الأدلة ص245 لابن رشد، تهافت التهافت ص871/2 لابن رشد.
(89) سورة الزمر، آية 42.
(90) مناهج الأدلة ص246–247 لابن رشد.
(91) راجع بحثنا : ردود ابن تيمية على القانون الكلي عند فخر الدين الرازي، المنشور في حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، العدد الثالث، المجلد 47، لعام 2019م.
(92) الاقتصاد في الاعتقاد ص117 للغزالي.
(93) سورة ق، آية 1–4.
(94) الفوائد ص6–7 لابن القيم.
(95) الاقتصاد في الاعتقاد ص117 للغزالي.
(96) كتاب الروح ص187–188 لابن القيم.
(97) سورة البقرة، آية 1–5.

(98) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، حديث رقم (2955) ، ص2271/4.

(99) شرح العقيدة الطحاوية ص410-411 لابن أبي العز الحنفي.

(100) كتاب الروح ص215 لابن القيم.

(101) سورة الزمر، آية 71.

(102) شرح العقيدة الطحاوية ص404-405 لابن أبي العز الحنفي.

(103) سورة الإسراء، آية 49-52.

(104) شرح العقيدة الطحاوية ص406-407 لابن أبي العز الحنفي، وتفسير الطبري ص15/97-101.

(105) سورة يس، آية 78-83.

(106) شرح العقيدة الطحاوية ص407-408 لابن أبي العز الحنفي، وتفسير القرآن العظيم ص6/529-532، لابن كثير.

(107) سورة القيامة، آية 36-40.

(108) شرح العقيدة الطحاوية ص408-409 لابن أبي العز الحنفي.

(109) سورة المؤمنون، آية 115.

(110) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، باب وقالوا اتخذ الله ولدًا، حديث رقم (4482) ، ص18/6.

(111) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حدثنا أبواليمان، حديث رقم (3479) ، ص176/4.

المصادر والمراجع

آراء أهل المدينة الفاضلة – لأبي نصر الفارابي – مطبعة محمد علي صبيح بميدان الأزهر.

الأربعين في أصول الدين – للإمام فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق وتعليق د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

الإشارات والتنبيهات – القسم الثاني والقسم الثالث– لأبي علي ابن سينا (مع شرح نصير الدين الطوسي) ، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.

إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان– لابن القيم، حققه محمد عزيز شمس، خرج أحاديثه مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد، مطبعة المؤتمر الإسلامي – مجمع الفقه الإسلامي – جدة.

أفلاطون "فيدون" (في خلود النفس) ، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح د.عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر التوزيع، الطبعة الثالثة 2001م القاهرة.

الاقتصاد في الاعتقاد– لأبي حامد الغزالي، وضع حواشيه عبدالله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1424هـ–2004م، بيروت – لبنان.

البداية والنهاية – لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى 1351هـ–1932م، القاهرة.

البعث والنشور– للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق الشيخ عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى 1406هـ–1986م.

تاريخ الإسلامي ووفيات المشاهير والأعلام- للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق د.عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.

تجريد رسالة الدعاوى القلبية – لأبي نصر الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى 1349هـ.

التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ترجمة د.فؤاد زكريا، مراجعة د.محمد سليم سالم، الهيئة العامة المصرية العامة للتأليف والنشر 1389هـ-1970م.

التعليقات – لأبي نصر الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن 1346هـ.

تفسير القرآن العظيم – للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1419هـ-1998، بيروت.

التكملة لكتاب الصلة- لأبي عبدالله محمد القضاعي، تحقيق: عبدالسلام الهراس، دار الفكر للطباعة 1415هـ-1995م.

تهافت التهافت- لأبي الوليد بن رشد، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى، القسم الأول، طُبع 1964م، القسم الثاني طُبع 1965م.

تهافت الفلاسفة – للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن- لأبي جعفر، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، 1405هـ-1985م، بيروت – لبنان.

درء تعارض العقل والنقل – لشيخ الإسلام ابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، تحقيق د.محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، طبعة جامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية – المملكة العربية السعودية 1411هـ-1991م.

ردود ابن تيمية على القانون الكلي عند فخر الدين الرازي- د.سلمان نشمي العنزي، حولية كلية الآداب، جامعة عين شمس، العدد الثالث، المجلد 47، لعام 2019م.

رسالة أضحوية في أمر المعاد – للشيخ الرئيس ابن سينا، ضبطها وحققها الأستاذ سليمان دنيا، الطبعة الأولى 1368هـ-1949م، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر.

رسائل أخوان الصفا – الهيئة العامة لقصور الثقافة 1996م.

سير أعلام النبلاء – للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تعليق د.بشار عواد معروف، ود.محيي هلال السرحان، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، 1404هـ-1984م بيروت.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب – لأبي الفلاح عبدالحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير 1406هـ-1986م.

شرح العقيد الأصفهانية – لشيخ الإسلام ابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، تحقيق محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى 1425هـ، بيروت.

شرح العقيدة الطحاوية – للعلامة ابن أبي العز الحنفي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة التاسعة 1408هـ-1988م.

الشفاء – الإلهيات (2) – لابن سينا، راجعه وقدم له د.إبراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، الجمهورية العربية

المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة 1380هـ-1960م.

صحيح البخاري- لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر 1311هـ.

صحيح مسلم- لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1374هـ-1955م.

الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة- لابن القيم، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1408هـ.

طبقات الشافعية الكبرى – لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب السبكي، تحقيق: د.عبدالفتاح الحلو، ود.محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، الطبعة الثانية، 1413هـ-1993م.

العبر في خبر من غبر – للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق د.صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية 1984م.

فصل المقام فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – لأبي الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

فصوص الحكم- لأبي نصر الفارابي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، الطبعة الأولى، مطبعة أمير، انتشارات بيدار.

الفوائد – للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد عزيز شمس، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي – جدة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة – حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، الطبعة الأولى 1413هـ–1993م.

الفيلسوف المفترى عليه (ابن رشد) ، دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

الكامل في التاريخ – لأبي الحسن عز الدين ابن الأثير، راجعه وصححه د.محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة 1424هـ–2003م.

كتاب الروح – للإمام أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، حققه محمد أحمد أيوب الإصلاحي، خرج أحاديثه كمال محمد قالمي، مطبعة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

كتاب الوافي في الوفيات– صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق واعتناء أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1420هـ–2000م، بيروت، لبنان.

كنز الولد – إبراهيم الحامدي، تحقيق د.مصطفى غالب، دار الأندلس 1420هـ–2000م.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله سره، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم رحمه الله وساعده ابنه محمد وفقه الله، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1425هـ–2004م.

الملل والنحل- لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق الأستاذ عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه 1387هـ-1968م.

مناهج الأدلة في عقائد الملة – للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد، تقديم وتحقيق أ.د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1964م.

المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال- لأبي حامد الغزالي، حققه وقدم له د.جميل صليبا ود.كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

المواقف تأليف الإمام الأجل القاضي عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي محمد الجرجاني مع حاشيتين جليلتين عليه أحدهما لعبدالحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري، مطبعة السعادة 1907م، مصر.

النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) – للشيخ الرئيس الحسين بن علي ابن سينا، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية 1357هـ-1938م، مصر.